HENRY CORBIN



TANRININ YÜZÜ İNSANIN YÜZÜ

TANRININ YÜZÜ İNSANIN YÜZÜ

Yorumbilgisi ve Tasavvuf

HENRY CORBIN

Çevirenler
Kübra Gürkan
B. Garen Beşiktaşlıyan



pinhan

Şark

TANRININ YÜZÜ
İNSANIN YÜZÜ

Henry Corbin

Çeviri:
Kübra Gürkan
Burag Garen Beşiktaşlıyan





Henry Corbin



Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü

Henry Corbin (1903-1978): Fransız filozof, çevirmen ve şarkiyatçı. İran İslamı ve özellikle Şii irfanı ve hikmeti üzerine çalışmalar yapmıştır. Sühreverdi, Molla Sadra Şirazi, Ruzbehan Bakli Şirazi, İbn Arabi ve talebesi Haydar Amoli'nin eserlerini Fransızcaya çevirmekle kalmamış, ufuk açıcı yorumlarıyla bu isimleri dünya felsefesine entegre etmiştir. 1939-1945 yılları arasında İstanbul'da bulunmuş, sonrasında, İstanbul'daki Fransız Enstitüsünün benzerini Tahran'da kurmuştur. Türkçedeki eserleri: *İslam Felsefesi Tarihi* (İletişim, 2000), *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile* (Pinhan, 2013), *Tektanrıcılığın Paradoksu* (yakında yayınlanacak).

Kübra Gürkan: 1986'da İzmir'de doğdu. 2010 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisansını estetik alanında tamamladı. Aynı üniversite ve aynı alanda doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Burag Garen Beşiktaşlıyan: 1990 yılında İstanbul'da doğdu. Özel Feriköy Ermeni İlköğretim Okulu, Özel Getronagan Ermeni Lisesi ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunudur. Halen aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Henry Corbin
Face de Dieu, Face de l'homme

Birinci Basım: Nisan 2016

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
İlk Okuma: Özge Uysal
Çeviri Editörü: Adem Beyaz
Kapak Görseli: Roberto Chicano
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
1. İlahiyat 2. Şiilik 3. Tasavvuf 4. Yorumbilgisi

Pinhan Yayıncılık: 97 Şark Dizisi: 6

ISBN: 978-605-5302-79-5

İçindekiler

Önsöz

Tıpkı *Temple et Contemplation* [*Tapınak ve Temaşa*] gibi bu cilt de, ilgilenenlerce bulunması neredeyse imkansız hale gelmiş denemeleri bir araya getirmektedir. Henry Corbin'in niyeti; İmamın, Faraklit'in ve muhayyel dünyanın üçlü işlevinin hakim olduğu bir kitap yazmaktı.

Başka bir deyişle, bu işlevin bütünü; filozofun Kitabi Dinler eskatolojisi hakkındaki nihai sorgulamasını, bu işlevler arasındaki mahrem tutarlılığı ortaya koymaktadır.

H. Corbin ile kendisini bir tutarak temaların nasıl da birbirine kenetlendiğini, Corbin'in tüm düşünümünün derinlemesine ilgilenmekte ve kaygı duymakta olduğu ontolojik ayrımın, bu nedenle de *Deus absconditus* ve *Deus revelatus* arasındaki paradoksal ilişkinin, bu hakikatin her aynasının birbirini yansıtmakta olduğunu gösterme görevi editöre düşmez. "Tanrının Yüzü" ve "İnsanın Yüzü" Vahyin iki ortağıdır. Ruhani İslam bu Vahyi nasıl algılar ve bu İslam hiyerarşik olarak farklı evrenlerin hem saklı ilahiliği arasındaki mesafeyi hem de ifşa edilmiş ilahiliğin mevcudiyetinin barındırdığı olumsuz bir ilahiyatı nasıl oluşturur? Şiiliğin bu Nübüvvet ve İmamet felsefesi ne öğretir ve Hıristiyanlık eskatolojisinin ve tabii ki de Tecessüm ilahiyatlarının daha iyi anlaşılması için bize ne gibi bir yardım sunar? İşte bu kitabın içerdiği ve ancak bu kitabın cevaplayabileceği bunca soru.

İlgilendikleri konular kısmen uzak gözükmekle birlikte diğer dört araştırmanın "Tanrının Yüzü ve İnsanın Yüzü" denemesi çevresinde toplandığını görmek şaşırtıcı olabilir. Halbuki hiç de öyle değildir.

"*Mundus imaginalis* ya da Hayali ve Muhayyel" hiç şüphesiz H. Corbin'in apayrı fakat gerçek bir evrenin yaratıcısı Faal Muhayyile ve *Batı* geleneğinde bir ruh yetisi olan Muhayyile arasındaki farkı doğrulamasına olanak kılan analizlerin bir

sentezidir. Fakat özellikle *Sekizinci İklim*'in "topografyalarını" ortaya sermek ve *mundus imaginalis*'in apofatik bir ilahiyat ve mistik bir antropoloji haricinde başka bir anlamı olmasaydı, *mundus imaginalis*'te Şii bir imametin de olmayacağını göstermektir söz konusu olan.

Bu antropoloji "İran Felsefesinde Faraklit Fikri"nin özünde yer almaktadır. Bahsi geçen, İslam kıtasında "Yuhannavari" bir amacın mevcudiyetini ifşa etmek ve örnek teşkil edecek bir biçimde, sadece Hristiyanlıkla sınırlanmamış üstelik de üç Kitabi Din irfanları diyarına yayılmış Faraklit eskatolojisinin bir yorumbilgisidir.

Bu "Karşılaştırmalı Yorumbilgisi", Henry Corbin'in fenomenolojinin anlamı ve amacı hakkındaki araştırmalarının sonucudur. Corbin bu yorumbilgisinin ilkelerini açıklamakta ve İsmailîlerin tevili ve Swedenborg tefsiri çalışmalarına adanmış bir denemesinde bunun verimliliğini göstermektedir. Ve işte bazılarında olduğu gibi diğerlerinde de ortaya çıkan konu, meleklerin tecellisi ve tecellilerin aracı dünyasından başkası değildir: Tanrının Yüzü, aynen, İnsanın Yüzüdür.

Bu yorumbilgisi, dünyadan ve tarihten "çıkarma ilkesini" gerektirmektedir. "Kahraman Destanından Mistik Destana" denemesinin ana teması haline gelir böylelikle hikmetlerin ana teması.

Eser, *mundus imaginalis* temasıyla açılır ve diğerlerine hükmedecek temayla, Faraklit temasıyla sonlanır. Rüyet Biçimlerinin çoğulluğunu ve Kutbun –İslam ruhaniliğinin hakiki nihayeti ve terimi olan Kutbun– tekliğini *bütünleştiren* bir kıvrım beliriverir. Öyle ki, bu cildi oluşturan denemeler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Nihayetinde şunu da eklemek gerekir ki bu kitap, Henry Corbin'in tüm eserlerinde olduğu gibi ilahiyat ve metafizik araştırma arasındaki engelleri güçlendirmeye değil, tam tersine bu sınırları fethetmeye yazgılıdır.

C.J.

MUNDUS İMAGİNALİS YA DA HAYALİ VE MUHAYYEL

Bu konuşmanın başlığı için Latince iki kelimeyi (*mundus imaginalis*) öne sürerken niyetim belirli bir algı şekline tekabül eden belirli bir gerçeklik düzenini konu almaktı. Çünkü Latince terminolojinin, öyle ya da böyle muallaktaki farklı benzerleriyle kıyaslayacağımız ve kullanacağımız teknik ve sabit bir ayar noktası sağlamak gibi bir üstünlüğü vardır.

Hemen bir itirafta bulunacağım. Bu iki kelime tercihi zaten uzun süredir benimsemiş olduğum bir tercihtir; *hayali* kelimesiyle yetinmem imkansızdı. Aramızda dil kullanımının bu kelimeye başvurmak zorunda kıldığı kişiler diyeceklerimi kesinlikle bir eleştiri olarak düşünmemeli; zira yaptığımız şey tam da bu kelimeyi olumlu bir manada yeniden değerlendirmeye çabalamaktır. Yine de ne kadar çabalarsak çabalayalım, alışagelmiş ve pek de üzerine düşünülmemiş kullanımdaki *hayali* [*imaginaire*] teriminin; varlık ve var olma dışında kalan şeyi, kısacası *ütopik olanı*, *gerçek-olmayanı* ifade etmeye denk düşüyor olmasını engelleyemiyoruz. Mutlaka başka bir terim bulmak zorunda kalmış isem bu, zaten hatırı sayılır bir süreden bu yana, hem ismen hem de mesleğim gereği, kelimesi kelimesine çevirilerine ihanet etmiş olduğum Farsça ve Arapça metinlerin [çevirmeninden öte] yorumcusu olmuş olmamdan ötürü bir tek ve sadece *hayali* kelimesinin mümkün bağlamıyla yetinmemiş olmamdandır. Batılı okuyucuyu, uzun zamandır edinmiş olduğu düşünce alışkanlıklarından koparmam, hatta "Sembolizm Toplumu" ahbaplarımızın özellikle duyuyu uyandırmayı görev edinmiş olduğu gibi benim de okuyucuyu bir şeyler-düzenine uyandırmam icap ettiğinden, mutlaka başka bir terim bulmalıydım.

Başka bir deyişle, günlük Fransızcadaki *hayali*'den, gerçek-olmayan, ütopik olarak bahsediyorsak bu, tam da bu nok-

tada, bir şeyin belirtisi olmalıdır. O yüzden biz burada, bu duruma karşıt olarak, İslam'daki hikmet sahiplerinin "Sekizinci İklim", benimse *mundus imaginalis* olarak adlandırdığım gerçeklik düzeninin bütününü kısaca inceleyeceğiz; akabinde bu gerçekliği algılayan organa, hayalci bilince, *bilişsel* Muhayyileye ışık tutacağız; ve nihayetinde de diğer pek çokları arasında şüphesiz bu diyarlararası topografyasını bize sunmakta olan birkaç örneği, *gerçekten* bu diyarlara ulaşan kişilerin görmüş olduğu şekliyle ele alacağız.

I. "Nâ-kojâ-Âbâd" ya da "Sekizinci İklim"

Ütopik kelimesini biraz önce hatırlattım. Gayet tuhaf ve hatta kesin bir örnekle belirtmek gerekir ki, yazarlarımız Farsçada *ütopik* kelimesinin dilsel taklidine benzer bir terim kullanırlar: *Nâ-kojâ-Âbâd*, "Neredesi-olmayan-diyar". Halbuki bir *ütopya*dan çok daha farklı bir şeydir bahsi geçen.

XII. yüzyılda İslam İran'ında "Antik Pers hikmetinin dirilticisi" olan genç *şeyh* Sühreverdi tarafından Farsça kaleme alınmış hem vizyoner hem de ruhaniyete giriş niteliğindeki fevkalade güzellikteki anlatıları ele alalım. Anlatının başından itibaren vizyoner her seferinde harikulade güzellikte, kendisine *kim* olduğunu ve *nereden* geldiğini sorduğu doğaüstü bir kişinin huzurunda buluverir kendini. Bu anlatılar, esasen yurduna geri dönmeye can atan tutsağın, Yabancının kişisel geçmişi olarak yaşanmış irfan tecrübesini canlandırmaktadır.

Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh*[1] başlıklı anlatısının başında bir süreliğine gardiyanların gözetiminden kaçan, yani bir anlığına duyumsanır tecrübe alemini terk eden tutsak, çölde buluverir kendini, kendisinde tüm zarafetleri gördüğü genç bir varlığın huzurunda. Ve bu gence sorar: "Nereden geli-

[1] Bkz. *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, Paris, Fayard (Documents spirituels 14), 1976, VI, s. 201-213. Burada işlenen temaların bütünü için ayrıca bkz. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, (son baskı 1978), cilt IV, kitap VII, "Le Douzième Imam et la chevalerie spirituelle".

yorsun? Ey Delikanlı!" Şu cevabı alır: "Efendim? Ben, Yaratıcının çocuklarının en büyüğüyüm (irfan terminolojisinde *Protoktistos*, İlk-Yaratılan) ve sen bana delikanlı diyorsun?" Tam da bu kökensel noktada, tezahürünün, düşünü kurduğu lal kırmızı rengin gizemi yatmaktadır: Yaratılmış dünyanın karanlığının, aydınlığına ancak tan kızıllığında erişebildiği saf Nurdan bir varlığın tezahürü. "*Kaf* Dağının ardından geliyorum... Orada kökeninle bir idin, döneceğin yer orasıdır nihayetinde bağlarından kopabildiğinde."

Kaf Dağı, zirve üstüne zirveden, vadi üstüne vadiden, birbiri içine geçmiş Gökkürelerce oluşturulmuş kozmik bir dağdır. Bu dağa çıkmanın yolu nedir? Ne kadar uzaktadır? "Ne kadar uzağa gidersen git", diye cevapladı, "yeniden başlangıç noktasına varırsın", tıpkı dönüp durup kendine varan pergel ucu gibi. Sadece bu mudur peki, kendine varmak için kendinden yola çıkmak? Tam da bu değildir aslında. Bu ikisi arasında büyük bir olay her şeyi değiştirecektir; orada bulacağımız *ben*, Kaf Dağının ötesindeki üstün bir benliktir, "ikinci tekil şahıs" *ben*'idir. Hızır (gizemli peygamber, daimi göçebe, İlyas ya da ikizi) gibi Yaşam Kaynağında yıkanmak gerekecektir. "Gerçek Hakikatin anlamını bulan kimse bu Kaynağa ulaşmıştır. Kaynaktan çıkarken, kendisini, avucunun içinde -güneşe karşı tutarak ve böylelikle avucunun öte yanına geçen- tek bir damlasını süzdüğün reçineye benzer kılan Kabiliyete ermiştir. Hızır isen, *Kaf* Dağının içinden, zahmet çekmeden sen de geçebilirsin belki."

İşte şimdi diğer iki mistik anlatı bu Kaf Dağının ardına bir isim vermektedir, ve bu ismin ta kendisi kozmik dağın, *psiko-kozmik* bir dağa dönüşümünü, yani fiziki kozmosun, ruhani evrenin ilk düzeyine geçişini biçimlendirmektedir. *Cebrail'in Kanatlarının Uğultusu* başlıklı anlatıda, İbn Sina'da *Hayy bin Yakzan* ismini alan ve az önce *Akl-ı Surh* olarak anılan figür yeniden ortaya çıkar. Sorulması gereken soru sorulmuştur; cevabı ise şudur: "*Nâ-kojâ-Âbâd*'dan geliyorum.[1]" Nihayetinde *Vade-mecum des Fidèles d'amour*

---

[1] Bkz. *L'Archange empourpré*, VII, ss. 227-239.

(*Mu'nis'ül-uşşak*) başlıklı anlatıda, *dramatis personae*'leri sırasıyla Güzellik, Sevgi, Hüzün olan kozmogonik bir üçleme sahnelendiğinde Hüznün Kenan diyarında Yusuf'a ağlayan Yakup'a zahir olduğu yer tam da burasıdır. "Hangi ufuktan ta buraya kadar sızıverdin?" sorusuna gene aynı cevap: "*Nâ-kojâ-Âbâd*'dan geliyorum."

Bu *Nâ-kojâ-Âbâd* terimi tuhaf bir terimdir. Farsça sözlüklerinde yer almaz ve bildiğim kadarıyla Sühreverdi'nin kendisi tarafından, en saf haliyle Fars dilinin kaynaklarıyla uydurulmuştur. Edebi açıdan, biraz önce de belirttiğim üzere, Neredesi-Olmayan (*Nâ-kojâ*) diyarı (*Âbâd*), şehri ifade etmektedir. Bu sebepten, ilk bakışta, kendisi de klasik Yunan sözlüklerinde yer almayan, Thomas Morus tarafından, her türlü bir konum, duyularımız deneyimiyle kontrol edilebilir ve keşfedilebilir bir uzayda verili her türlü *situs* yokluğunu ifade etmek üzere, soyut bir kelime olarak uydurulmuş *ou-topia* teriminin tam da dengi gibi görünen bir terimle karşı karşıya bulunmaktayız. Etimolojik ve edebi açıdan, *Nâ-kojâ-Âbâd*'ı *Outopia*, ütopya, olarak çevirmek belki de yerinde olacaktır, ama yine de, iş kavrama, niyete ve deneyimlenmiş ifadeye gelince, kanaatimce bir anlam tezatlığına mahal vereceğiz. En azından neden bir anlam tezatlığına yol açacağını sezmeye çalışmak bana göre oldukça mühimdir.

Burada aynı zamanda, eğer seyir halinde, ayıklık ve uyku arasındaki geçici halde keşfedilmiş topografyaları alakadar eden pek çok malumatın, ve diğerleri arasında, Şii İslam ruhanilerinde "İmam-ı Gayb Diyarı"nı alakadar eden malumatların gerçek amacını ve anlamını sezinlemek istiyorsak zorunlu bir açıklamanın bahsi geçmektedir. Ruhun her bir bölgesine tesir eden bir ayrıma dikkat çeken bir açıklama, bizi şunu sormaya yönlendirecektir: Hangi koşullar altında, günlük dilde bir ütopya adını verdiğimiz şey ve sonuç olarak ütopist olarak adlandırdığımız bir insan tipi mümkündür? Nasıl ve neden tezahür eder? *Geleneksel* biçimiyle İslam düşüncesi bütününde bu terimin dengini bulup bulamayacağımızı soruyorum kendime aslına bakarsak. Misal, X. yüzyılda Farabi "Mükemmel Şehri" tasvir ederken, ya da

Endülüslü filozof İbn Bacce XII. yüzyılda aynı terimi ele aldığında[1], ne biri ne de diğerinin, bugün sosyal ya da siyasi bir *ütopya* adını verdiğimiz şeyi yansıttıklarını sanmıyorum. Bu filozofları algılamak için kendi perspektiflerini ve kendi önerilerini ortadan kaldırıp onlara bizim perspektiflerimizi, bizim kendi boyutlarımızı dayatmamak gerekir; her şeyden önce Ruhani Şehri, bir Hayali Şehir ile karıştırma hatasına düşülmemeli.

Nâ-kojâ-Âbâd kelimesi boyutsuz halde uzamsız bir varlık benzeri herhangi bir şeyi tasvir etmemektedir. Farsça *âbâd* kelimesi pekâlâ bir *şehir*, işlenmiş ve insan topluluğunun bulunduğu bir ülke, yani bir uzam ifade eder. Sühreverdi'nin, "Kaf Dağının Ardı"nda bulunan olarak tasvir ettiği şey, kendisince ve kendisiyle birlikte bütün bir İslam hikmeti geleneğince, Cebelka, Cebersa ve Hurkalya mistik şehirlerinin hepsi olarak tarif edilir. Topografik açıdan bu bölgenin IX. Kürenin, Kürelerin Küresinin ya da kozmosun tamamını kapsayan Kürenin "dışbükeyinin yüzeyinde" başladığı belirtilir. Öyleyse bu bölge, dünyamızdaki (ya da dünyanın bu tarafındaki) mümkün her türlü yönelimi tanımlayan nihai Küreden, önemli göksel noktaların hepsinin kendisine göre konumlandığı "Küre"den çıktığımız anda başlar. Bir kez bu sınır aşıldı mı, "*nere?*" (*ubi, kojâ*) sorusunun, en azından duyumsanır tecrübemizin uzayında konumlandırılmış anlamını yitirdiği kesindir. *Nâ-kojâ-Âbâd* kelimesi de buradan gelir: yer dışında bir yer; tek bir el işaretiyle "*nere?*" sorusuna cevap vermeyi mümkün kılan bir yerde veya bir *topos*'ta içerilmemiş bir "yer". Lakin tam da "*nere*'den çıkmak" derken ne demeye çalışırız?

Şüphesiz, homojen tek bir uzay dahilindeki yerler söz konusu olduğunda akla gelen konumsal bir yer değişikliği[2], bir

---

[1] Bkz. *Histoire de la philosophie islamique,* cilt I, Paris, Gallimard, 1964, s. 222 vd., s. 317 vd.

[2] Bu sebepten, Aristotelesçi ya da Batlamyusçu astronomide Küreler Küresi temsili, şematik bir göstermeden başka bir şey değildir; temsil, bu astronomi artık kullanılmıyor olsa dahi değerlenmeye devam etmiştir. Öyleyse füzelerle ve sputniklerle ne kadar "yükseğe" ulaşabilirsek

yerden başka bir yere cismani bir gönderim değildir söz konusu olan. Sühreverdi'nin anlatısının sonunda güneş karşısında avuç içinde sunulmuş reçine damlası sembolünün de öne sürdüğü üzere, içeriye girmek, geçmek ve *içeriye* geçerken de paradoksal bir biçimde kendini *dışarda* veya yazarlarımızın diliyle, IX. Kürenin "dışbükeyinin yüzeyinde", başka bir deyişle ise "Kaf Dağının ardında" bulmak söz konusudur. İncelemekte olduğumuz bağ esasen dıştan gelenin, görünür olanın, ekzoteriğin (Yunanca *ta exo*, Arapça *zahir*) içtekiyle, görünmez olanla, ezoterikle (Yunanca *ta eso*, Arapça *batın*), veyahut doğal dünyanın ruhani dünyayla arasındaki bağdır. *Nere*'den, *ubi* kategorisinden çıkmak, bademin kabuğunda saklı olduğu gibi, saklı içsel gerçeklikleri sarmalayan dışsal ve doğal görünüşleri terk etmektir. Bu işleyiş Yabancı içindir, arif içindir, *kendine* geri dönmesi ya da en azından bu geri-dönüşe yönelmesi içindir.

Fakat, işin tuhafı bu geçiş bir kez tamamlandı mı [Yabancı]; önceden içte ve gizli olan bu gerçekliğin, bundan böyle, önceden dışarıda ve görünür olanı kaplayan, çevreleyen, içeren olarak ortaya çıkıverdiğini görür. Çünkü *içselleştirme* aracılığıyla artık bu *dışsal* gerçeklikten *çıkmışızdır*. Bundan böyle maddi dediğimiz gerçekliği kaplayan, çevreleyen, içeren ruhani gerçekliktir. Bu sebeptendir ki ruhani gerçeklik "*nere*" sorusuyla bulunmaz. "*Nere*" ile aranan bu gerçekliktedir. Ya da bu ruhani gerçekliğin kendisi her şeyin "*nere*"sidir; yani kendisi bir yerde değildir ve "*nere*" sorusunun, duyumsanır uzayda bir yere gönderide bulunan *ubi* kategorisinin muhatabı değildir. Onun yeri (*âbâd*'ı), *Nâ-kojâ*'dır (Neredesi-olmayandır), çünkü duyumsanır uzaydakine nazaran *ubi*'si bir *ubique*'tir (her yerdir). Bunu anladığımızda, belki de vizyoner deneyimler topografyasını takip etmek için esas olanı, bunun anlamını (yani hem anlamını hem de yönünü) ayırt etmeyi de anlamışız oluruz. Öyle ki çağdaş kelime dağarcığımızın yaratımları, muhayyileleri ve hatta *ütopik* sayıklamaları olumsuz bir anlamda kabul etmesi kar-

---

ulaşalım, *Nâ-kojâ-Âbâd*'a doğru bir adım bile ilerleyemeyeceğiz; zira "eşik" asla aşılmayacak olandır.

sısında, esas olan bir şeyi fark etmek için ruhanilerimizin (Sühreverdi ve diğer pek çoklarının) nasıl da vizyoner algıları ayırt ettiklerini bilmek gerekir.

Lakin her gün yeniden harbe girişmek pahasına, becerebildiğimiz ölçüde, yeniden yapbozuna başlayıp durmamız gereken batı bireyindeki "agnostik düşünüm" olarak adlandırdığımız bu durum mudur; zira bu durum *düşünce* ve *varlık* arasındaki ayrılığı pekiştirmektedir. Gerekirse son dönemdeki bu teoriler üstü kapalı olarak, sayesinde bazı tecrübelerin ve bazı şahitliklerin bizi karşı karşıya bıraktığı bambaşka gerçeklikten kaçmayı umduğumuz bu düşünümden kaynaklanıyor olsun. Bu gerçekliğin bize bu düşünümü ifade etmesi için, her halükarda fiziki evrenle alakalı olarak günümüz biliminin en kıymetli verilerinin bile kendisine nazaran daha aşağı kaldığı bir kozmolojiye sahip olmak gerekir. Zira konu bundan ibaret olduğu sürece, "*Kaf* Dağının bu yakasında" kalanın varlık biçimine bağlı kalırız. İslam'da hikmet sahibi olanların geleneksel kozmolojisini diğerlerinden ayıran, "*Kaf* Dağının ötesindeki" diyarların ve diyarlar arası düzenlerin birbiri ardı sıra dizildiği kozmoloji düzenidir. Demem odur ki fiziki evrenlerin ötesinde kalan bu düzen; ancak *var olma eylemi* bu diyarlarda *mevcut* olma işlevine bağlı olduğu ölçüde bir varoluş için akıl edilebilirdir. Zira karşılıklı bir biçimde, bu var olma eylemine bağlıdır kendisinde mevcut olan bu diyarlar.[1] Bu var olma eyleminin varlık uğruna sahip olması gereken boyut nedir, ya da gelecekteki ölümden sonra dirilmeleri esnasında doğal uzayımızın *dışında* yer alan bu dünyaların *mekanı* haline gelmek için gereken boyutlar nelerdir? Ama öncelikle bu diyarlar hangileridir?

---

[1] Bu mevcudiyet kavramı için özellikle bkz. Molla Sadra Şirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitab'ül-Meşa'ir*), (Bibliothèque Iranienne, cilt. 10), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964, dizin.

Burada ancak birkaç metni referans alabilirim. Bu metinlerin çoğu *Corps spirituel et Terre céleste*[1] adlı kitabımda gruplandırılmış ve tercüme edilmiştir. Sühreverdi şöyle yazar: "Kadim Bilgelerin risalelerinde boyuttan ve uzamdan muaf, Akıllar aleminden (yani başmeleklere özgü saf Akıllar aleminden de daha düşük bir diyardan) başka ve Gökküreler Ruhlarınca yönetilen diyardan (yani, yıldız evreni, gezegenleri ve "sabit yıldızları" da dahil, boyutu ve uzamı olmasıyla birlikte duyumsanır fenomen dünyasından bambaşka ve bu diyardan üstün diyardan) başka, sayısı tahmin edilemeyecek kadar çok şehrin, ki bu şehirler arasında Peygamberimizin ta kendisinin Cebelka ve Cebersa olarak adlandırdığı şehirlerin de bulunduğu bir dünyanın varlığını öğrendiğinde bunun yalan olduğunu sanma sakın; zira bu dünya, ancak ruh hacılarının temaşa edebildiği, ve kendisi nezdinde arzularının nesnesini bulabildikleri dünyadır.[2]"

Elimizdeki bu birkaç satır, mistik hikmet sahiplerimizin hepsinin üzerinde hemfikir olduğu bir şemaya referans verir: Üç evreni ya da üç evren kategorisini birbirine bağlayan bir şema. (Gökküreler Ruhlarınca yönetilen) yıldız evrenini olduğu kadar (insan ruhlarınca yönetilen) yerküre dünyamızı da içine alan duyumsanır fiziki bir dünya vardır; bu, duyumsanır dünyadır, fenomen (*mülk*) dünyasıdır. Ruhun ya da Melek-Ruhların duyular ötesi bir dünyası vardır: Melekut, ki bu dünyada, biraz önce isimlerini vermiş olduğumuz ve "IX. Gökkürenin dışbükey yüzeyinde" başlayan mistik Şehirler bulunmaktadır. Başmeleklere özgü saf Akılların evreni vardır. Bu üç evrene tekabül eden üç bilgi organı vardır: duyular, muhayyile, akıl, ki bu üçleme antropoloji üçlemesinde beden, can, ruha yani bu dünyadan başlayarak başka dünyaların dirilişlerine kadar yayılan insanın üçlü gelişimini dengeleyen üçlemeye tekabül etmektedir.

---

1 *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2. baskı, 1979, özellikle de eserin ikinci bölümünde ilk defa tercüme edilmiş on bir yazarın metinlerine bakınız.

2 Bkz. *a.g.e.*, s. 147.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki bundan böyle düşünce ve uzam ikilemine, ampirik dünya ve soyut müdrike dünyasıyla sinirli bir kozmoloji ve gnoseoloji şemasına indirgenmiş değiliz. Bu iki dünya arasında bir ara dünya, yazarlarımızın *âlem-i misal*, Suret diyarı, *mundus imaginalis* adını verdikleri bir diyar yerleşiverir: ontolojik açıdan, en az duyular dünyası ve akıl dünyası kadar gerçek bir diyar; kendine has bir algı yetisi, bilişsel bir işlevi, duyumsanır algı ya da zihinsel sezininki kadar gerçek, *noetik* bir değere sahip olan yetisi ile bir dünya. Bu yeti, hayal kuvvetidir, bu yetiyi, çağdaş insanın "fantezi" ile özdeşleştirdiği ve "hayali"den türettiği muhayyile ile karıştırmaktan kaçınmak lazım. İşte bu noktada, terminoloji problemimizin ve araştırmamızın tam ortasında bulunmaktayız.

Bu ara evren nedir? Biraz önce "sekizinci iklim[1]" olarak ifade ettiğimiz evren. Bütün düşünürlerimiz için duyularca algılanır uzam dünyası, esasında, geleneksel coğrafyalarının *yedi ikliminden* oluşmaktadır. Lakin, ara dünya; kuşkusuz uzama ve boyutlara, şekillere ve renklere sahip bu dünyaca temsil edilmekte olan başka bir iklimdir, fakat bunlar, her ne kadar ara dünyanın fiziki cisimlerinin özellikleri olsa da, duyular tarafından algılanmamaktadır. Aksine, bu boyutlar, şekiller ve renkler, hayal algısının ya da "psiko-ruhani duyular"ın asıl nesnesidir. Tamamıyla nesnel ve gerçek olan, duyumsanır dünyada var olan her şeyin benzerinin bulunduğu bu ara dünya, duyularca algılanamaz, *sekizinci iklim* olarak betimlediğimiz dünyadır. Kendiliğinden fazlasıyla ihtişamlı bir terim; zira hem iklimler *haricinde* bir iklimi, hem de mekanlar *haricinde*, *nere* (*Nâ-kojâ-Âbâd*) haricinde bir mekanı işaret etmektedir.

Arapçada *alem-i misal*'i ifade eden teknik terim aynı zamanda, aynı anlamı barındırması koşuluyla, *mundus archetypus* olarak da çevrilebilir. Zira bu terim, Arapçada (Zerdüşt melekiyeti kapsamında Sühreverdi tarafından yorumlanan) Platoncu İdeaları ifade eden kelimenin aynısıdır. Ancak, terim Platoncu İdeaları ifade etmek için anılırken daima

---

1 Takip eden sayfalar için bkz. *a.g.e.,* ss. 103, 106, 112 vd., 154 vd.

belirli bir nitelemeyle birlikte kullanılmaktadır: *musul* (*misal*'in çoğulu) *eflatuniye nuraniye*, "Nurani Platonik arketipler". Terim sekizinci iklimi ifade etmek için kullanılırken ise, teknik açıdan bir yandan bireysel ve tekil şeylerin *Suretlerini-arketiplerini* ifade eder; bu durumda sekizinci iklimin *doğu* yakasına, bu Suretlerin bulunduğu, duyumsanır dünyayı öncellediği ve düzenlediği Cebelka şehrine gönderme yapmaktadır. Öte yandan ise, terim *batı* yakasına, doğal yerküre dünyadaki mevcudiyetlerinden sonrasında Ruhların bulunduğu, tamamlanmış bütün eserlerin biçimlerinin, düşüncelerimizin ve arzularımızın biçimlerinin, önsezilerimizin ve davranışlarımızın varlığını sürdürdüğü Cebersa şehrine gönderme yapmaktadır.[1] Bunların bütünüdür *alem-i misal*'i, *mundus imaginalis*'i oluşturan.

Gene teknik açıdan düşünürlerimiz bu ara dünyayı, "muallak Suretler" (*musul mu'allaka*) dünyası olarak tasvir etmektedir. Sühreverdi ve ekolü bu terim ile bizim *Imaginalia*[2] olarak adlandıracağımız bu ara dünyanın gerçekliklerine has bir varlık biçimini ifade etmektedirler. Bu ontolojik statünün kesinliği, Sühreverdi'nin tıpkı astronomide bir Hipparkos'un ya da bir Ptolemaios'un gözlemlerine başvurmakta olduğumuz gibi başvurmamızı öğütlediği vizyoner ruhani deneyimlerden ileri gelir. *Mundus imaginalis*'in biçimlerinin ve şekillerinin, fiziki dünyanın ampirik gerçeklikleri tarzında var olmadıklarını kabul etmek gerekir, yoksa algı ilk gelene ait olurdu. Ayrıca bu biçimlerin ve şekillerin uzamları ve boyutları, kuşkusuz duyumsanan dünyanın maddilliğine nazaran "maddesiz" bir maddilliği, aynı zamanda bir "cismaniyeti" ve kendilerine has bir uzaysallıkları (burada Cambridgeli Platoncu Henry More'un *spissitudo spiritualis* ifadesinin, İranlı Platoncu Sadra Şirazi'de tam karşılığını bulan ifadeyi hatırlamaktayız) olduğu için saf akledilebilir dünyada var olamadıklarını dile getirmiştik. Aynı sebepten ötürü, biçimlerin ve şekillerin, sadece düşüncemizi dayanak almalarının yeteceği fikrini hesaba katmadık, eşzamanlı

---

[1] *A.g.e.*, s. 156 vd., 190 vd.

[2] *A.g.e.*, s. 112 vd., 154 vd.

olarak bunların gerçek-olmayandan, hiçlikten kaynaklandığını da hesaba katmadık yoksa bunları ne ayırt edebilir, düzene koyabilir ne de bunlar hakkında yargıda bulunabilirdik. Bu ara dünyanın, *mundus imaginalis*'in varlığının metafizik açıdan zorunluluğu da buradan doğmaktadır; ontolojik seviyesi duyular dünyasının üstünde ve saf akledilebilir dünyanın altındaki bu ara dünyaya Muhayyilenin bilişsel işlevi bahşedilmiştir; ilkinden daha fazla, ikincisine nazaran daha az maddesizdir.[1] Ve bu, mistik hikmet sahiplerimiz için daima başlıca bir ehemmiyet taşımaktadır. Bu hikmet sahipleri nazarında aslında, "Gökteki olayları" algılayan ve anlatan vizyoner anlatıların geçerliliği buna dayanmaktadır, tıpkı düşlerin, sembolik ritüellerin geçerliliği, esinlenmiş hayal imgelerinin, kozmogonilerin ve teogonilerin yoğun murakabesinden oluşan yerlerin gerçekliği gibi. Burada ilk önce anlaşılması gereken, nebevi vayihlerin hayal verilerinde algılanmış *ruhani anlamın* hakikatidir.[2]

Kısacası, saf ruh ve maddi cisim arasında bir bağ tasvir etmek istiyorsak, bu dünya, kavramın kaçınılmaz olarak ortaya koyduğu "narin cisimlerin" dünyasıdır. Varlık tarzlarının "muallaktaki varlıklar", yani kendi "maddesi" kendinde olan Suret ya da Biçim gibi varlık tarzı olarak adlandırılmasının amacı, tıpkı bir araz gibi içkin olacağı her türlü dayanaktan bağımsız olmasıdır.[3] Burada anlatmak istediğimiz, siyah rengin, içkin olduğu siyah cisim vasıtasıyla var olması gibi var olmadığıdır. Yazarlarımızın düzenli olarak başvurdukları karşılaştırma, "muallaktaki" Suretlerin bir aynadaki tezahürü ve var olmasıdır. Metal ya da mineral, aynanın maddi cevheri, suretinin araz olacağı bir cevher değildir, suretin cevheri değildir. Bu cevher yalnızca "tezahürünün Yeri"dir. Böylelikle, Sühreverdi'nin Doğu hikmetinin karakteristik taraflarından biri olan, tecelli yerlerinin ve biçimlerinin (*mazhar*, çoğul *mezahir*) genel bir teorisine yönelmiş bulunmaktayız.

---

1 *A.g.e.*, s. 115.
2 *A.g.e.*, s. 112.
3 *A.g.e.*, s. 113.

Faal Muhayyile, fevkalade bir *aynadır*, arketip dünyasının Suretlerinin tecelli yeridir; bu sebeptendir ki *mundus imaginalis* teorisi, bir hayal bilgisi ve hayal işlevi teorisine bağlıdır. *Mundus imaginalis*'in ara, aracı konumundan ötürü gerçekten de aracı, merkezi bir işlev. Bu, bütün evrenlerin birinin diğerinin sembolü olmasını mümkün kılan, ve bizim deneysel olarak esas gerçekliklerin bile göreceli olarak her bir evrene tekabül eden biçimleri var saydığını tahayyül etmemize yarayan bir işlevdir (örneğin, Cebelka ve Cebersa narin dünyada fiziki dünyanın Unsurlarına tekabül etmektedir, halbuki Hurkalya bu narin dünyada Göklere tekabül eder). Bu, olağan düalizmin iki terimi (ya "madde" ya "ruh" ikilemi; ki bilinçlerin "sosyalleştirilmesi" daha az ölümcül olmayan başka bir ikilemi ilkinin yerine koyar: ya "tarih" ya da "efsane") arasındaki alışageldik rasyonalizm ikileminden uzak duran belli bir *analojik bilgiyi* oluşturmaya olanak kılan Muhayyilenin bilişsel işlevidir.

"Sekizinci iklim", "narin cisimler", "ruhani cisimler" alemine, *Melekut* eşiğine aşina olanlar bu tarz ikilemlere kaptırmazlar kendilerini. Hurkalya dünyasının "yüce Gökküre dışbükeyinin yüzeyinde" başladığını söylediklerinde aslında bu dünyanın sembolik olarak *içerisinde*, *içinde*, *dahilinde* kelimeleriyle ifade edilen içsellik ilişkisinin tersine döndüğü sınırda bulunduğunu ifade etmek istediklerini anlıyoruz. Ruhani cisimler ya da ruhani mevcudiyetler artık bir dünyanın *içinde* değildir; hatta maddi bir cismin kendi yerinde olduğu ya da başka bir cisimce kapsandığı biçimde bir dünya *içinde* de değildir. Dünyaları, onların *içerisinde*dir. Bu sebeptendir ki Aristoteles'in *Teolojisi* olarak adlandırılan, İbn Sina'nin notladığı ve düşünürlerimizin de okuyup üzerinde tefekkür ettikleri Plotinos'un son üç *Ennead*'ının bu Arapça versiyonu, her ruhani mevcudiyetin "Göğünün gökküresindeki bütünün içinde" olduğunu, her birinin şüphesiz bir diğerinden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü, fakat bundan ötürü de her birinin eşzamanlı olarak bir diğerinin içinde olduğunu açıklar. Bu diğer dünyayı, farksız ve biçimsiz bir Gök olarak tasvir etmek tamamıyla yanlış olacaktır. Çokluk vardır, kuşkusuz; ama ruhani uzay

ilişkileri yıldızlı Gök altındaki uzay ilişkilerinden farklıdır, tıpkı bir cisim *içinde* olmanın, "Göğünün bütününün *içinde*" olmaktan farklı olması gibi. İşte tam da bu nedenden şöyle deriz: "Bu dünyanın ardında bir Gök, bir Yer, bir deniz, hayvanlar, bitkiler ve göksel insanlar var; ama oradaki her varlık gökseldir; orada bulunan ruhani mevcudiyetler orada bulunan insanlara tekabül etmektedir, bununla birlikte orada yeryüzüne dair hiçbir şey yoktur."

Söylediklerimizin Batı hikmeti geleneğindeki en kısa biçimi, belki de Swedenborg'da bulunmaktadır. İsveçli büyük vizyoner hikmet sahibinin sunumlarında, Sühreverdi, İbn Arabi ya da Sadra Şirazi ile uyumluluğa ve ortaklığa rastlamaktayız. Swedenborg, "her ne kadar Gökte her şey dünyadaki, bir mekandaki ve bir uzaydaki gibi görünürse görünsün gene de Meleklerin ne herhangi bir uzay fikri ne de kavramları vardır" der. İşin aslı, "ruhani dünyadaki bütün ilerleyişler, içsel hallerin değişimiyle gerçekleşmektedir, öyle ki ilerleyişler, hallerin değişiminden başka bir şey değildir... Benzer durumda olanlar birbirlerine yakındır, ve benzer olmayanlar birbirlerinden uzaktır. Gökteki uzaylar içsel hallere tekabül eden dışsal hallerden ibarettir. Tıpkı birbirinden farklı Gökler olduğu gibi... Birisi, bir yerden başka bir yere ilerlediğinde... istekliyse daha erken isteksizse daha geç varır; arzusuna göre yolun kendisi bile uzar ya da kısalır... Benim çoğunlukla tanık olduğum budur ve hep şaşırmışımdır. Bu örneklerden sonra uzaklığın, ve nihayetinde de uzayların, mutlak anlamda Meleklerin içsel hallerinden ibaret oldukları; ve bu nedenden ötürü de uzay fikrinin ve doğasının meleklerin düşüncelerine dahil olmadığı apaçıktır, her ne kadar dünyada olduğu gibi onların düşüncelerinde de uzaylar olsa da.[1]"

---

[1] Swedenborg, *Du Ciel et de ses merveilles et de l'Enfer, d'après ce qui a été entendu et vu*, Fr. çev. Le Boys des Guays, Paris, 1899, §§ 191–1195. Pek çok tekrarlamada Swedenborg bu uzay ve zaman doktrinini yeniden ele alacaktır; örneğin kısa bir kitabı olan *De telluribus in mundo nostro solari*'de. Eğer bu öğretiyi ciddiyetle incelememiş olsak, vizyoner tecrübelerine basit olduğu kadar nafile de olan eleştirilerle karşı çıkardık, zira ruhani dünyanın ruhani görüntüsünü, bilim-kurgudan türeme fanteziyle

Benzer tasvir, *Nâ-kojâ-Âbâd*'a ve gizemli Şehirlerine de fazlasıyla uymaktadır. Kısacası bir ruhani yer, bir de cismani yer vardır. Birinin ötekine aktarımı, tabii ki de homojen fiziki uzayımızın yasaları dahilinde tamamlanmaz. Ruhani yer, cismani yere kıyasla bir *Neredesi-olmayan*'dır, ve *Nâ-kojâ-Âbâd*'a ulaşan birisi için her şey uzayımızın içerisine doğru yönlenmiş ortak bilinç belirtilerinin tersine gerçekleşir. Zira bundan böyle, *nere*, yer, ruhun içinde bulunur; cismani cevher, ruhani cevherde ikamet etmeye başlar. Cismi kuşatan ve taşıyan ruhtur. Bundan ötürü ruhani yerin *nerede* konumlandığı söylenemez; konumlanmamıştır, daha çok konumlandırandır, *konumlandırıcıdır*. Onun *ubi*'si bir *ubique*'tir. Kuşkusuz, duyumsanır dünya ve *mundus imaginalis* arasında, birini diğeriyle sembolize eden topografik tutarlılık bulunabilir. Yine de birinden diğerine kesinti olmaksızın geçilmez. Pek çok anlatı da bunu kanıtlamaktadır. Yola koyuluyoruz; öyle bir an geliyor ki haritalarımız üzerinde belirlenebilir coğrafi koordinatlarda bir kopukluk oluşuveriyor. Fakat, "yolcu" bu belli anda olayın farkına varmıyor; ancak iş işten geçtikten sonra tedirginlikle ya da adeta büyülenmiş bir biçimde algılıyor. Eğer algılamış olsaydı, yeniden isteyerek yola koyulabilir ya da başkalarına yolu gösterebilirdi. Oysa yalnızca nerede bulunmuş olduğunu tasvir edebilir, yolu başkasına gösteremez.

II. Ruhani Muhayyile

Burada, bizden önce bizi hazırlayanların hepsinin dile getirdiği belirleyici noktaya değiniyoruz: *mundus imaginalis*'e nüfuz etmenin, "sekizinci iklim"e kadar göç etmenin kendisi aracılığıyla tamamlandığı organ. Topografik alt üst oluş (*intus-susception*), *ab extra ad intra* (dışarıdan içeriye) geridönüş olan bu göçün kendisi aracılığıyla tamamlandığı organın ne gibi bir özelliği vardır? Bu organ; ne fiziki organizmanın duyuları ve yetileri, ne de saf akıldır; işlevlerinin

---

karıştırmak çok kolaydır. Halbuki bu ikisi arasında bir uçurum bulunmaktadır.

mükemmel bir aracı olarak ortaya çıktığı ara kuvvettir: faal Muhayyiledir. Bundan bahsederken şunu iyice anlamak gerekir ki bahsi geçen; içsel ruhani hallerin dışsal hallere, bu içsel hallerle sembolize olan görüntü-olaylarına evrilmesine olanak kılan organdır. Ruhani alandaki bütün ilerlemeler bu dönüşüm ile tanımlanır ya da dahası, bu dönüşümün ta kendisi bu uzayı uzaylaştıran, bu uzayda hem uzay, yakınlıklar, hem de aralık ve uzaklıkların birlikte barınmasına neden olmaktadır.

İlk öncül, bu Muhayyilenin, fiziki organizmadan bağımsız saf bir ruhani yeti olması; sonuç olarak da bu organizmanın yok olmasından sonra bile varlığına devam etmesidir. Diğerlerinin yanı sıra Sadra Şirazi pek çok tekrar ve hatırı sayılır bir ciddiyet ile bu konudaki fikrini beyan etmiştir[1]. Hatta, der ki, devinim halindeki akıl edilebilirleri kavrayan zihinsel kuvvetine göre ruh, maddi fiziki cisimden bağımsızdır; hatta *hayal kuvveti* ve *hayal operasyonları* söz konusu olduğunda ruh, gene bu maddi fiziki cisimden bağımsızdır. Öyle ki ruh, bu diyardan ayrılırken faal Muhayyilesini hâlâ kullanmaya devam ettiği için, kendi özü ve bu yetisi aracılığıyla, ruhun bilgisinde ve muhayyilesinde faal hale getirdiği şekliyle mevcudiyetleri, şeylerin somut mevcudiyet biçimlerini aynen oluşturan somut şeyleri kendiliğinden algılayabilir (başka bir deyişle: bilinç ve nesnesi burada ontolojik olarak ayrılamaz). O halde bütün kuvvetleri, faal Muhayyile olan tek bir yetide toplanmış ve yoğunlaşmıştır. Ruh, fiziki bedenin beş duyu organı olan farklı eşiklere yayılmayı bıraktığı ve dış dünyanın değişimlerine maruz kalan bu fiziki bedenin gereksinimleriyle meşgul olmaktan vaz geçtiği için hayal algısı, duyumsanır algı üzerindeki esas üstünlüğünü nihayet ifşa edebilir.

"Ruhun bütün yetileri", der Sadra Şirazi, "*tasvir* ve *temsil* kuvveti olan tek bir yeti halini alır; ruhun muhayyilesi kendiliğinden, duyular-ötesinin duyumsanır bir algısı halini

[1] Bkz. "La place de Molla Shirazi (1050 – 1640) dans la philosophie iranienne" adlı makalemdeki 5 numaralı dipnotta alıntılanmış eser (*Studia Islamica* içinde, Paris, 1963).

almıştır: *hayal görüsü*, duyumsanır görüsünün aynısı gibidir. Hatta duyu, koku, tat, dokunma hissi, bütün bu *hayal duyuları*, duyular-ötesine göre koşullanmış duyumsanır yetiler gibidir. Zira, *dışsal olarak* bedende yer alan duyumsanır yetilerin sayısı beş ise; aslında *içsel olarak*, hepsi tek bir *synaisthesis* (*hiss-i müşterek*) oluşturmaktadır." Ruhun *currus subtilis*'i (Yunanca *okhema*: narin ten ya da cisim) olan Muhayyile, Sadra Şirazi'nin meramında açıkladığı bir "narin cisim" fizyolojisidir. Tam da bu nedenden ötürü Şirazi, İbn Sina'nın öbür dünyanın bu hayal algısı fiillerini, bu yaşamda uyku esnasında vuku bulanlarla bir tutmuş olmasından yakınacaktır. Zira burada dahi uyku esnasında, hayal kuvveti, fiziki cisimde tamamlanan organik operasyonlardan etkilenebilir. Dolayısıyla bu kuvvetin, mükemmelliğinden ve faal olmasından, özgürlüğünden ve saflığından olabildiğince yararlanmak gerekir. Yoksa uyku, basitçe başka bir dünyaya uyanış olurdu. Halbuki, Peygamberin ve Şiilerin I. İmamının dile getirmiş olduğu ima böyle değildir: "İnsanlar uyur. Ancak öldükleri zaman uyanırlar."

Şu andan itibaren açıklığını direten *ikinci bir öncül*; ruhani Muhayyilenin hayli hayli bir bilişsel kuvvet, hakiki bir bilgi organı olduğudur. Hayal algısının ve hayal bilincinin kendilerine has *noetik* (bilişsel) değerleri ve işlevleri vardır; onlara has olan dünyaya kıyasla, bu dünya, *alem-i misal*, *mundus imaginalis*, Hurkalya benzeri mistik şehirlerin dünyası olan bu dünya, zamanın geri alınabilir olduğu ve mekanın arzunun işlevine göre koşullandığı dünyadır, çünkü bu dünya içsel bir halin dışsal cephesinden ibarettir.

Muhayyile böylelikle, diğer iki bilişsel işlev arasında sabit bir biçimde *yörüngeye oturtulur*: diğer iki işlevin (duyumsanır bilgi ve zihinsel bilgi) her birinin tekabül etmekte oldukları dünyalar *ile sembolize* edilen kendine has bir dünya. Muhayyileyi sayıklamalardan ve sefihlikten koruyan ve işlevini hakkaniyetiyle yerine getirmesini – örneğin, Sühreverdi'nin vizyoner Hikayeleriyle ve benzeri anlatılarla alakalı olayların tamamlamasını – sağlayan kontrol benzeri bir mekanizma vardır; çünkü sekizinci iklime her yaklaşma hayali yolla gerçekleşmektedir. Attar'dan Cami'ye ve Nur Ali-Şah'a

kadar Fars dilinin, yeni sembollerin sürekli olarak aynı arketipleri barındırdığı mistik destanın olağanüstü ağırlığı bundan kaynaklanmaktadır. Muhayyilenin sayıklaması ve işi sefihliğe vurması, içsel hislere götüren sembolleri üretmeyi ve algılamayı bırakması için; *melekut*'un asıl diyarı, Ruh diyarı olan bu *mundus imaginalis*'in yok olması gerekir. Belki de Batıda bu çöküşü, İbn Rüştçülüğün, İbn Sinacı kozmolojinin *Animae* ya da *Angeli caelestes* kavramlarıyla açıkladığı aracı-melek hiyerarşisini reddettiği an ile başlatmak gerekir. Bu *Angeli caelestes* (*Angeli intellectuales* altındaki hiyerarşi) aslında en saf haldeki hayal gücüne hastır. Bu Ruhların evreni bir kere kayboldu mu, hayal işlevi *yörüngesinden çıkmış* ve değersizleştirilmiş bir hal alır. Daha sonradan Paracelsus tarafından, *Imaginatio vera*'nın fantezi ile, "delilerin mihenk taşı[1]" ile karıştırılmaması adına verilen ihtarın önemini burada anlıyoruz.

Bundan ötürü de terminoloji sorununun daha fazla önüne geçemeyiz. Nasıl olur da Fransızcada *alem-i misal* fikrini açıklamaya yetecek derecede mükemmel ve alışılmış bir terim bulunmamaktadır? Bu terimi karşılaması amacıyla, Latince bir temalaştırma olan *mundus imaginalis*'i önerdim, çünkü, hem hayal eden algının nesnesi olan şey hem de alışageldiği üzere *hayali* olarak adlandırdığımız şey arasındaki her türlü karmaşayı önlemek durumundayız. Bu ayrıma gitmemizin nedeni, genel tavrın, gerçeği; gerçekdışı, ütopik olarak benimsediği *hayali* ile zıtlaştırmasıdır, tıpkı sembolün alegori ile karıştırılması, ruhani bir anlamın tefsirinin alegorik bir yorumla karıştırılması gibi. Oysa, bütün alegorik yorumlar zararsızdır; alegori bir elbisedir, ya da daha şimdiden tanınan ya da tanınabilir bir şeyin kılık değiştirmesidir. Halbuki sembol niteliğindeki bir Suretin tezahürü, koşulsuz ve kendisinde başka bir şeye indirgenemez bir ilksel-

---

[1] Bkz. *Bir'le Bir Olmak, İbn Arabi tasavvufunda yaratıcı Muhayyile*, çev. Z. Oktay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 197. *Angeli caelestes* teorisi için bkz. *Avicenne et le Récit visionnaire*, cilt I (Bibliotheque Iranienne, cilt 4), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954; 2. Baskı, Paris, Berg international, 1982.

fenomendir (*Urphaenomen*), bulunduğumuz dünyada belirdiği şekilden başka hiçbir surette beliremeyecek bir şeyin tezahürüdür.

Sühreverdi risaleleri ya da Şii geleneğinde "İmam-ı Gayb berzahlarına" erişimi anlatan risaleler; ne hayali, ne gerçekdışı, ne de alegoridirler. Çünkü tam olarak sekizinci iklim ya da "Neredesi-olmayan diyar", kabaca bir *ütopya* olarak adlandırdığımız şey değildir. Bu, kuşkusuz, bilimlerimizin ampirik kontrolü ötesinde kalan bir alemdir. Yoksa, herhangi birisi de bu alemin yolunu bulabilir ve bu alemin apaçıklığına nail olabilirdi. Hayal algısından başkasıyla algılanamaması babında hisler-ötesi bir alemdir, ve bu alemdeki olaylar ancak hayal eden bilinç tarafından deneyimlenebilir. Burada bir kez daha söylemek gerekir ki bahsi geçmekte olan yalnızca, günümüzdeki dilin bir muhayyile olarak adlandırdığı şey değildir; bahsi geçmekte olan *Imaginatio vera* olan bir *görü*'dür. Tam da bu *Imaginatio vera*'ya eksiksiz bilişsel ve *noetik* bir değer atfetmek gerek. Muhayyileden artık "evin delisi" olarak bahsediyorsak, olduğu gibi kendisinden faydalanmıyor ya da kendisine daha fazla tahammül edemiyorsak, bu, belki de hayal gücünün bilişsel işlevini (ki bu işlevi *hayalci* olarak betimliyorum) garantileyen "*yörünge düzeni*" ve ilkeyi, kuralları ve ölçüleri unutmuş olduğumuzdandır.

Zira tanık olduğumuz dünya – ki meramımızı sonlandırmak için bu tanıkların ikisi ya da üçüyle karşılaşacağız – tam tamına *gerçek* bir dünyadır, hatta kendine has gerçekliğinde, duyular yoluyla algılanan ampirik *gerçek* dünyaya kıyasla hem apaçık hem de uygun gerçeklikte bir dünyadır. Öyle ki [bu dünyanın] tanıkları – şizofren olmamakla birlikte – "başka bir diyarda" olduklarının bilincindedirler. Duyumsanır algının faaliyetinde saklı bir dünyadır söz konusu olan, ve bu dünyayı, bu algının görünürdeki nesnel kesinliğinde bulmak düşer bize de. İşte tam da bu sebepten ötürü, *gerçekdışını*, *var olmayanı* ifade etmek için kullandığımız *hayali* ile niteleyemeyiz bu dünyayı. Tıpkı Latincedeki "*origo*" kelimesinin Fransızcada "*asli* [*originaire*], *özgün* [*original*], *ilksel* [*originel*]" türevlerini verdiği gibi, "*imago*" kelimesi de, ka-

naatimce, *hayali*nin [*imaginaire*] yanı sıra, "muhayyel" [*imaginal*] türevini de verebilir. Böylelikle *duyumsanır* alem ve *akledilebilir* alem arasındaki aracı muhayyel aleme tanıklık ederiz. "Sekizinci iklime" nüfuz eden "narin cismi" ifade etmek için kullanılan Arapçadaki *cism-i misali* terimiyle karşılaştığımızda bu terimi pekâlâ edebi açıdan *muhayyel cisim* olarak çevirebiliriz, ama, kuşkusuz ki *hayali cisim* olarak çeviremeyiz. Belki de böylelikle ne "efsaneye" ne de "tarihe" ait olan figürler kategorilerini konumlandırmada daha az zorluk çekeriz ve belki de "kayıp kıta" yolunun şifresine nail oluruz.

Bu yola baş koymada kendimizi cesaretlendirmek için, kendimize, bize göre *gerçeğin*, bizim için *gerçeğin* ne olduğunu sormamız gerekecektir ki eğer bu yoldan sapıyorsak hayaliden ve ütopyadan öteye gidemeyiz demektir. Geleneksel doğu düşünürlerimizin, gerçek alanından çıkmaksızın duyumsanır mekandan çıkarak ya da tam olarak gerçeğe erişerek "sekizinci iklime", *Nâ-kojâ-Âbâd*'a ulaşmalarını sağlayan *gerçek* nedir? Bu, bizimkinden sayıca çok daha üstün dereceli bir varlık basamağı gerektirmektedir. Zira aldanmayalım. Batıda öncülerimizin fazlasıyla rasyonalist ve fazlasıyla entelektüalist bir Muhayyile kavramına sahip olmuş olmalarını kabul etmek yeterli değil. Şeması, geleneksel filozoflarımızınki gibi, bu yükselen düzenli evren çokluğunu içeren bir kozmolojiye sahip değilsek, Muhayyilemiz *yörüngeden çıkmış* kalacaktır, Muhayyilemizin güç istencine zıt birleşmeleri bizim için bitmez tükenmez bir korku kaynağı olacaktır. Yeni bir Muhayyile ilkesi arayışında olacağız ve *gerçek* olarak adlandırdığımız şey karşısında ve bu *gerçek* üzerinde bir faaliyette bulunmak amacıyla bir çeşit mesafe alma şeklinden öte bir şey görmemekte ısrar ettiğimiz sürece bu ilkeyi bulmakta yetersiz kalacağız. Zira bu *gerçek*, geleneksel hikmet sahiplerimizin sezinlettiği gerçek ile karşılaştırdığımız anda keyfi bir biçimde sınırlı gözükmektedir. Ve bu sınırlama gerçeğin gerçekliğini azaltmaktadır. Bu noktada da *hülya* kelimesi bir bahane oluverir: örnek olarak, edebi hülya ya da tercihen, dönemin zevkine ve modasına göre, toplumsal hülya.

Fakat kendimize şunu sormadan da edemeyiz: Asıl anlamıyla *mundus imaginalis*'in kaybolmuş, ve bir tek *hayaliye* yol vermiş olması gerekmez miydi? Fantastik, korkunç, canavar, ölümcül, sefil, saçmanın galip gelmesi için muhayyelin hayalide cisimleşmiş olması gerekmez miydi? Aslında geleneksel biçimiyle İslam kültürünün sanatı ve muhayyilesi, görkem, ciddiyet, ağırlık, tarz, manidarlık ile karakterize edilmektedir. Ne ütopyalarımız, ne de bilim kurgularımız, ne de sıkıcı "*omega* noktası", bunların hiçbiri bu alemden dışarı çıkamayacak, *Nâ-kojâ-Âbâd*'a erişemeyecektir. Halbuki, "sekizinci iklimin" hikmetine nail olmuş kişiler, ütopyalar yaratmadılar. Tıpkı Şiiliğin nihai fikrinin sosyal ya da siyasi bir hülya değil de bir eskatoloji olması gibi. Bunun sebebi ise, bu nihai fikrin, olduğu haliyle, daha şimdiden başka bir alemdeki *gerçek Mevcudiyet* bekleyişi ve bu başka alemin tanıklığı olmasıdır.

III. "Sekizinci İklim" Topografyaları

Bu *bambaşka* alemin tanıklarının uzun teorisini sorgulamak düşer bize. İslam'da eski bir irfan kitabında muhafaza edilmiş, Hz. İşaya'nın göksel görülerini anlatan risaleyle ortak bir noktadan fazlasını sunan, Hz. Muhammed'in göğe yükselmesinin (*miraç*) vizyoner deneyimini tekrarlamış olan mistiklerin teorilerini incelememiz icap etmektedir. Orada dahi, hayal eden algı faaliyeti bir *hierognos*, üstün bir kutsal bilgi kılıfına bürünür. Fakat söyleşimizi tamamlamak amacıyla, Şii edebiyatından ödünç alınmış risalelerin belli başlı birkaç ana çizgisini dile getirmekle yetineceğim; çünkü bu risalelerin bizi içine sokmaya çalıştığı alem, ilk bakışta, hâlâ bizim dünyamız gibi gözükmektedir. Halbuki olaylar sekizinci iklimde vuku bulur, hayali değil ama muhayyel alemde, yani haritalarımız üzerinde koordinatlarını açıklayamadığımız, havarilerince çevrili "İmam-ı Gayb"ın, XII. İmamın gizemli bir yaşam sürdüğü bir alemde – ki bu alem, tıpkı İmamınki gibi bir *tanınmazlıkla* [*incognito*] dünyamıza

perdelerini kapatmıştır – vuku bulur. En tipik risalelerden biri "Beyaz Deniz'deki Yeşil Ada"ya yolculuğun risalesidir.

Sünniliğe kıyasla Şiiliğin özünü oluşturan şeyi, en geniş hatlarıyla bile, burada hatırlatmak imkansız gözükmektedir gözüme. Yine de en azından akıldan çıkarmamak gerekir ki Şiiliğin mistik hikmet ufkuna hakim tema, "Muhammedi Logos" ya da "Muhammedi Nur" olarak tasvir edilen ve on dört nur mevcudiyetinden – Peygamberin nuru, kızı Fatıma'nın nuru, on iki İmamın nurları – oluşan bu *Hakikat-i Muhammediye*dir. "On dört Masum"un bütünlüğüdür bu, onların yüzü hürmetine alemden aleme ebedi bir *tecellinin* gizemi tamamlanır. Böylelikle Şiilik, İslami nebeviyete metafizik zeminini sağlamış, aynı zamanda bu zemine mutlak zaruri bir ek olarak imameti getirmiştir. Aslında ilahi Vahiylerin anlamı, harf ile, kılıf ve görünüşü olan zahiriyle, Peygamberin dile getirmiş olduğuyla sınırlı değildir. Hakiki anlam, içte saklıdır, batınidir, bu görünüş zarfında sembolize edilmiş ve ancak İmamların, tilmizlerine ifşa etme girişiminde bulunabilecekleri anlamdır. Bu sebeptendir ki Şii hikmet fazlasıyla sembollerin anlamına sahiptir.

Dahası, bu on iki İmamın gizli grubu ya da hanedanı, diğer siyasi hanedanlarla fani bir yarış içine girmiş siyasi bir hanedan değildir. Bu saklı grup, diğer hanedanların önüne geçmektedir, tıpkı Batı geleneklerinde, Kutsal Kase koruyucuları hanedanının Kilisenin idari hiyerarşisinin önüne geçmesi gibi. On iki İmamın fani, geçici belirişi, (260/873 yılında) henüz genç bir çocuk olan ve bu dünyadan gizlenen fakat Peygamberin kendisine, ilahi bütün Vahiylerin gizli anlamını açığa çıkarmak ve o ana değin şiddet ve zorbalıkla dolu yeryüzünü adalet ve barışla doldurmak için, Kıyameti, *Aion*'umuzun sonundaki Tezahürü müjdelediği on ikinci imamın belirişiyle sona ermiştir. Hem geçmişte hem gelecekte mevcut XII. İmam, İmam-ı Gayb, Şii bilincinin *tarihinin* ta kendisidir, öyle bir tarih ki, bu tarih dahilinde tarihsel eleştiri bütün haklarından mahrum kalır. Zira bu tarihin haliyle gerçek olayları bizim iklimimizin olaylarının gerçekliği değil, "sekizinci iklim" olaylarının, görülere denk gelen ruhun olaylarının gerçekliğidir. Gaybı iki evrede

tamamlanır: gaybet-i suğra (260/873) ve gaybet-i kübra (330/942).[1] Bu dönemden itibaren İmam-ı Gayb, ölüm eşiğini görmeksizin bu dünyadan ayrılanlar mertebesindedir: Tıpkı Kur'an'da geçen İdris, İlyas, İsa gibi. O, bir deyişle, "hislerden gayrı, tilmizlerinin kalbinde mevcut" olan İmamdır; zira o, insan yaşamının kendisi var olmaksızın devam edemeyeceği *kutupların kutbu*, bu diyarın mistik kutbudur. Gaybet-i kübra döneminde, İmamın kendine göründüğü ya da İmamı görmeksizin kendisine yaklaşan kişilerle ilgili koca bir Şii edebiyatı vardır.

Tabii ki de bu risalelerin kavranması, önceki analizlerimizle edindiğimiz belli başlı öncülleri ilke olarak ileri sürer. İlk nokta, İmamın, coğrafyanın erişimi dışındaki gizemli bir mekanda yaşadığıdır; bu mekan haritalarımız üzerine konumlandırılamaz. "Mekanlardan gayrı" bu mekanın da kendine göre bir topografyası vardır. İkinci bir nokta ise, [oradaki] *yaşamın*, bilgimiz dahilindeki biyolojik kanunlar çerçevesinde görünür maddi dünyamızın koşullarıyla sınırlı olmadığıdır. İmam-ı Gayb'ın yaşamında öyle olaylar vardır, hatta beş tane oğlu olduğundan ve her oğlunun gizemli şehirlerin yöneticileri olduğundan bahsedilir. Üçüncü bir nokta, görünür son temsilcisine yazdığı mektupta İmamın, zatına toplumsal, siyasi bir rol yüklemek amacıyla kendisini tanıdığını, gördüğünü söyleyen her kim olursa, bu kişinin yalancılığına karşı onu uyardığıdır. Ama İmam, hiçbir zaman, maddi veya manevi bir sıkıntı içinde bulunan kimseye, kayıp bir yolcuya, ya da umutsuz bir müminin yardımına koşmak için görünmekten kaçınmaz.

Fakat bu tezahürler ancak İmamın inisiyatifi dahilinde gerçekleşir. İstisnalar kaideyi bozmamakla beraber genellikle olağanüstü güzellikte genç bir adam olarak belirse de, kendisine bu görüntünün ayrıcalığı bahşedilmiş olan kimse ancak sonradan onu gördüğünün farkına varır. Bu tezahürleri kapsayan kesin bir *incognito* vardır; bu sebeptendir ki bu

---

[1] Daha fazla detay için bkz. *En Islam iranien*, cilt IV, kitap VII (not 1'de alıntılanmıştır), ayrıca bkz. *Histoire de la philosophie islamique* (not 3'te alıntılanmıştır), s. 101 vd.

noktada dini olan şey asla sosyalleştirilemez. Zira aynı *incognito*, kendisine hizmet eden genç insanlardan, seçkinlerin seçkinlerinden oluşan İmamın tilmizlerini de kapsar. Onlar, nesilden nesle aktarma yoluyla süregelen, sayıca sınırlı ezoterik bir hiyerarşi oluşturmaktadırlar. İmam-ı Gayb'ı çevreleyen bu mistik süvarilik, Kutsal Kase şövalyelerininki kadar kesin bir *incognito*'ya tâbidir, öyle ki onlar istemedikçe onları bulamayız. Lakin, sekizinci iklime davet edilmiş kişi, bir saniyeliğine de olsa bu iklime nüfuz etmiş olacaktır, "ruhu, Göğün bütününde" bir saniyeliğine de olsa mevcut olmuş olacaktır.

XIII. yüzyılın sonuna doğru, İranlı genç bir şeyh olan Ali İbn Fazıl Mazandarani'nin yaşadığı ve *Beyaz Deniz'in ortasındaki Yeşil Adada kendi gözleriyle görmüş ve temaşa etmiş olduğu harikulade ve ilginç şeyler üzerine Risale*'sinde yazmış olduğu deneyim bu türden bir deneyimdir. Burada günümüze kadar aktarılmasının sahihliğini ve aktarım yollarını garantileyen ayrıntılara dalmaksızın, bu risalenin ancak genel hatlarından bahsedebilirim.[1] Anlatan kişi, olay öncesindeki yıllara ve yaşamının koşullarına uzun uzadıya değinmektedir; muhatabı olduğumuz kişi, ayakları yere basan, bilge ve ruhani bir kişiliktir. Bize, nasıl yurdundan olduğunu, Şam'da Endülüslü şeyhin öğretisini nasıl takip ettiğini ve bu şeyhin zatına nasıl bağlandığını, ve bu şeyh ile Mısır'a doğru yol alırken, diğer birkaç müridiyle kendisini nasıl takip ettiğini anlatır. Kahire'den Endülüs'e kadar şeyhi takip edecektir. Aniden, şeyh Endülüs'te ölmekte olan babasından gelen bir mektupla çağrılır. Endülüs'e daha yeni gelmişken, anlatıcımız üç gün süren bir hummaya tutulur. İyileşir iyileşmez kasabaya gider ve Berber ülkesine komşu bir bölgeden, "Şiiler yarımadası" tarafından gelen tuhaf bir grupla karşılaşır. Ona büyük çölü yirmi beş günde geçeceklerinden bahsederler. Gruba katılmaya karar verir. Buraya kadar aşağı yukarı coğrafi harita üzerindeyiz.

Lakin seyyahımız, taştan oyulmuş yüksek kulelerle donatılmış dört surla çevrili, dış surları denizle sınırlı Şiiler yarı-

---

[1] Bkz. *En Islam iranien*, cilt IV, kitap VII, s. 346 vd.

madasına vardığında artık bu harita üzerinde değilizdir. Merkez camiye doğru yola koyulur ve burada, ilk defa, müezzin Ezan okurken, cami minaresinin tepesinden "Neşenin tez gelmesini" dileyen, yani halihazırda görünmez olan İmamın yakın-Belirişini müjdeleyen, Şii duasının yankılandığını duyar. Seyyahımızın duygulanmasını ve gözyaşlarını anlamak için, bunca asırdır İslam topraklarının geniş parçalarında, Şiilerin, aziz İmamlar müminlerinin uğradığı kindar zulümlerden saklanma halini göz önünde bulundurmak gerekir. Şiiler arasındaki itibar böylelikle, "sırrın ilkesi" göreneğini tipik bir biçimde gözlemleyerek oluşmaktadır.

Hacımız, diğerlerinin yanında yerini alır fakat gezintileri esnasında çevredeki hiçbir tarlanın işlenmediğini görür. O halde yerliler ne ile beslenmekte, yaşamlarını ne ile sürdürmektedir? Bu geçimin, İmam-ı Gayb'ın oğullarının adalarından biri olan "Beyaz Deniz ortasındaki Yeşil Ada"dan sağlandığını öğrenecektir. Yılda iki kez, yedi gemilik bir filo onlara yiyecek getirmektedir. Bu yıl, ilk ziyaret gerçekleştiğinden, bir sonraki için dört ay daha beklemek gerekmektedir. Risale bize, hacının günlerini, yerlilerin nezaketiyle fakat beklemenin verdiği sıkıntıyla dolu bir şekilde, batı yönünde deniz aşırı gelecek gemilerin yolunu gözleyerek, yorulmaksızın kıyı boyunca gezinip durarak geçirdiğini anlatır. Bir ihtimal, Atlas Okyanusunun Afrika yakasında olduğumuza ve Yeşil Adanın, örneğin, Kanaryalar ya da "Şanslılar Adaları" grubuna ait olduğuna inanmaya yeltenebiliriz. Verilecek ayrıntılar yanıldığımızı göstermeye yetecektir. Diğer gelenekler de bu dünyanın coğrafi koordinatlarına tâbi olmadığını belirtmek için, Yeşil Adayı başka bir yerde – örneğin Hazar Denizinde – konumlandırırlar.

Nihayetinde, "sekizinci iklim" yasası gereğince coşkun arzu sanki mekanı kısaltmış gibi, işte yedi gemi ufukta belirir, bazıları önde, limana girmeye başlamışlardır bile. Gemilerin en büyüğünden bütün heybetiyle, güzel yüzlü, fevkalade kıyafetli bir şeyh iner. Laf lafı açar ve hacımız, şaşkınlıkla şeyhin, kendisi hakkında her şeyi, adını ve geldiği yeri bildiğini görür. O, Yoldaşıdır ve kendisini aramaya geldiğini söyler: Birlikte Yeşil Adaya gideceklerdir. Bu hadise, her

yerde ve her daim arifin hissinin karakteristik bir izini taşımaktadır: Zar zor hatırlayabildiği, yoldaşlarından ayrı düştüğü bir sürgün, ama yine de yol fikri bu sürgünü yeniden yoldaşlarına vasıl eyleyebilir. Ve işte bir gün, onlardan bir haber gelir, tıpkı *Tomas'ın İşleri*'ndeki "İnci Ezgisi" ya da Sühreverdi'ye ait *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* gibi. Burada, haberden de öte, İmamın yoldaşlarından biridir gelen. Anlatıcımız şu dokunaklı nidayı haykırıverir: "Bu sözleri duyunca, mutluluğum tamamlandı. Demek ki *beni hatırlıyorlar, demek ki onların nazarında bir namım varmış*!" O halde sürgün bitti mi? Şu andan itibaren, seyyahımızın güzergahının haritalarımız dahilinde yer almadığı kesindir.

Gerçekten de yolculuk on altı gün sürer, on altıncı günde gemi, denizin sularının tamamen bembeyaz olduğu bir alana girer; ufukta belirir Yeşil Ada. Hacımız Yoldaşından, bu Beyaz Deniz'in, adanın çevresinde aşılması imkansız bir koruma alanını biçimlendirdiğini öğrenir; İmamın ve yoldaşlarının düşmanlarınca yönlendirilen hiçbir gemi dalgalar tarafından yutulmaksızın bu denizde maceraya açılamaz. Seyyahlarımıza gelince, onlar Yeşil Adaya varırlar. Orada deniz kıyısında konumlandırılmış bir şehir vardır; yüksek kulelerle donatılmış *yedi* duvar bu şehri surlarla korur (özellikle bu sembolik bir plandır). Bereketli bir bitki örtüsü, verimli nehirleri vardır. Yapılar berrak bir mermerden yapılmıştır. Yerlilerin hepsinin güzel kıyafetleri, genç ve güzel yüzleri vardır. İranlı şeyhimiz kalbinin hafiflikten uçtuğunu hisseder; ve bundan böyle ikinci bölümünde risalesi, üç evreye ayırabileceğimiz bir *intisap risalesi* haline ve ritmine bürünür. XII. İmamın (beş oğlundan birinin oğlu olan) Yeşil Adayı yöneten bir torunu, Seyyid Şemseddin ile görüşmelerle dolu bir ilk bölüm vardır. Bu görüşmeler, İmam-ı Gayb'ın sırrına ilk intisaptır; kimi zaman bir caminin gölgesinde, kimi zaman her çeşit ağacın olduğu bir bahçenin dinginliğinde devam eder. Bu görüşmeleri, Adanın en yüksek zirvesi olan dağın kalbindeki bir gizemli tapınağa yapılan ziyaret takip eder. Nihayetinde, son görüşmeler dizisi, İmamın bir görüsüne nail olmanın ihtimaline ya da imkansızlığı üzerine belirleyici bir önem teşkil eder.

Sadede geliyorum, zira yalnızca ana sahneyi anlatabilmek için yoğunlamasına canlı bir tiyatro ve dramaturji detaylarını sessizce geçmek zorundayım. Yeşil Adanın merkezinde yer alan dağın zirvesinde ya da kalbinde, İmam ile irtibata geçmenin mümkün olduğu kubbeli küçük bir tapınak bulunmaktadır, çünkü İmam buraya kişisel bir haber yerleştirmiştir, fakat bu tapınağa kadar Seyyid Şemseddin ve benzerleri haricinde hiç kimse çıkamaz. Bu küçük tapınak *Tuba* ağacının gölgesinde yükselmektedir; bunun, cenneti gölgelendiren ağacın adı olduğunu biliyoruz; bu, *varlık Ağacı*'dır. Bu tapınak, cennet Ağacının köklerinden dökülen bir kaynağın kıyısındadır. Bu kaynak, Yaşam Pınarından başka bir kaynak olamaz. Bunu doğrulamak için hacımız, bizim gizemli peygamber Hızır olarak bildiğimiz tapınağın keşişiyle karşılaşır. İmam-ı Gayb'a en çok yaklaştığımız tapınak, işte tam da burada, varlığın ortasında, Ağacın gölgesinde ve Pınarının kıyısında bulunur. Burada, kolayca tanıyabildiğimiz bir arketip semboller takımıyla karşı karşıyayız.

Diğerlerinin yanı sıra bu küçük mistik tapınağa erişimin, İmamın kişisel içsel Rehberi olduğu ruhani mertebeye erişen kimselere mümkün kılındığını ve bu kimselerin İmamın kendi neslinden gelenlere "benzer" bir evreye erdiklerini öğrendik. İşte bu sebepten ötürü bu içsel uygunluk fikri, gerçekten de bu intisap risalesi nezdinde oldukça önemlidir; ve hacının, Yeşil Adanın diğer sırlarına nail olmasını mümkün kılacak olan şey de budur: misal, fazlasıyla etkileyici bir usul sembolizmi.[1] Şii dini takvimine göre, cuma, haftanın XII. İmama adanmış günüdür. Öte yandan ay takvimine göre, ayın ortası kameri ayın dönüm noktasıdır; Şaban ayının ortası XII. İmamın bu dünyada doğum günüdür. Öyle ki İranlı hacımız da bir cuma günü, camide dua ederken dışarıda bir patırtı kopar. Öncüsü olan Seyyid ona, ayın ortası, cuma gününe her denk geldiğinde, İmamı çevreleyen gizemli milis şeflerinin "Neşe bekleyişi" – İmamın bu dünyadaki Tezahürünü bekleyişi içinde olmak anlamına gelen terim – içinde toplandıklarını söyler. Camiden çıkar-

---

[1] *A.g.e.*, ss. 361-362.

ken, gerçekten de sanki zaferle gelen bir haykırmanın içinden yükseldiği bir süvariler toplanmasına tanık olur. Bunlar, bu dünyada daima *incognito* bir biçimde mevcut, İmamın hizmetindeki bu olağanüstü süvariliğin 313 şefleridir. Bu son bölüm, vedayı öncülleyen son sahnelere bağlanmaktadır. Tıpkı bir nakarat gibi usanmadan İmamı görme arzusu dile getirilir durur. Hacımız anlayacaktır ki yaşamı boyunca iki defa onun varlığını hissetmiştir: çölde yolunu kaybetmişken İmam yardımına gelmiştir. Fakat, neredeyse değişmez bir kural gereği, o esnada hiçbir şey anlamamıştır; şimdi Yeşil Adaya geldiği için anlamaktadır. Ah bu ada işte! Şimdi adadan ayrılma zamanı geldi çattı; düzen tersine çevrilemez ne de olsa; kendisini adaya getiren gemiler şimdi de adadan onu götürmek için bekliyor. Lakin geliş yolundan daha da imkansız gözüken, "sekizinci iklim"den bu dünyaya yönelten güzergahı belirtmektir. Seyyahımız bütün izleri siler, ama yine de bu ikametinden maddi izler taşıyacaktır: İmamın torunuyla yaptığı görüşmeler esnasında aldığı notlarla dolu sayfalar ve Seyyid'in veda esnasında kendine verdiği yolluk.

Yeşil Ada risalesi bol miktarda semboller içermektedir: 1. XII. İmamın oğullarının adalarından biridir. 2. Yaşam Pınarının fışkırdığı, cennet Ağacının gölgesinde, uzaklarda yaşayan İmamın tilmizlerinin hayatta kalmasını sağlayan adadır bu Ada; ve bu hayatta kalma ise "madde-ötesi" bir besinle olur. 3. Cebersa şehrinin *mundus imaginalis*'in batısında yer aldığı gibi Ada da batıdadır. Bu noktada, Budizmdeki Saf Yeryüzü cenneti Amitabha ile, Batının cenneti ile tuhaf bir benzerlik sunmaktadır; hatta XII. İmamın zatı da müstakbel Buda, Maitreya ile karşılaştırılır. Keltlerde Ötedeki diyarlardan biri olan, Batının ve ebedi gençlerin diyarı Tornan-Og ile de benzeşmektedir. 4. Kutsal Kasenin mekanı gibi Ada da kendi kendine yeten bir ara-diyardır. 5. Dışarıdan gelebilecek her türlü teşebbüse karşı korunmaktadır ve garanti altına alınmıştır. 6. Davet edilmemiş hiçbir kimse Adaya gitmek için yolu bulamaz. 7. Adanın merkezinde bir dağ yükselir, bu dağın barındırmakta olduğu sembollere şahit olduk. 8. Salvat Dağı gibi dokunulmaz Yeşil Ada da,

müminlerin dünyanın mistik *kutbuna*, Şii inancının mücevheri olan ve bu zaman diliminde de görülmeksizin hüküm süren İmam-ı Gayb'a yaklaştıkları mekandır.

Bu risale diğerlerince tamamlanır, zira gerçekten de olağanüstü kişilik olan İmam-ı Gayb'ın (Şiiliğin "Cübbeli beş kişisi[1]" olarak ve belki de Manikeizmin "Yaşayan Ruhun beş oğlu" olarak betimlediği kişilere benzer) beş oğlunun hüküm sürdüğü bu adalarla ilgili şimdiye değin hiçbir malumatımız olmadığını fark ettik. (XII. yüzyıl ortasından kalma ve anlatıcısının Hıristiyan olduğu) Daha eski bir risale[2], bize bu ek topografik bulguları verir. Bu risalede de, gemilerinin bir anda hiç bilinmeyen bir alana girdiğini fark eden seyyahlardan bahsedilir. İlk başta, *el-Mübareke*, kutsanmış Şehir adlı bir adaya çıkarlar. Aralarında Sünni Müslümanların olmasından baş gösteren bazı zorluklar onları, daha uzaklara gitmeye zorunlu kılar. Fakat kılavuz daha uzağa gitmeyi reddeder, zira belirsiz bölge karşısında korkmaktadır. Yeni bir donanım bulmak zorundadırlar. Sırayla beş adanın ismini ve bunları yöneten kişileri öğreniriz: *ez-Zehra*, çiçekleriyle nam salmış Şehir; *er-Raika*, parlak Şehir; *el-Safiye*, dingin Şehir, vb. Bu şehirlere her kim ki nüfuz eder, o kimse her daim neşelidir. Beş ada, beş şehir, İmamın beş oğlu, adaları geçmek için on iki ay (ilk dört adanın her birinde ikişer ay, beşincisi içinse dört ay); bu denli sayının sembolik bir anlamı olmalı. Er ya da geç risale bir intisap risalesine dönüverir; bütün seyyahlar nihayetinde Şii inancını seçerler.

Adet yerini bulsun diye, sadede gelmeden önce, İmamın ete kemiğe bürünmüş tezahürü vakasını resmeden bir risaleyi birkaç cümleyle özetleyeceğim.[3] Risale, X. yüzyıldan kalmadır. Hamedanlı bir İranlı Mekke'ye hacı olmaya gider. Dönüşte, Mekke'den bayağı bir uzakta (Hamedan'a iki bin kilometreden fazla kala) geceleyin ihtiyatsızca uzaklaştığından yoldaşlarını kaybeder. Sabah çölde tek başına gezerken

---

[1] *A.g.e.*, s. 373.
[2] *A.g.e.*, § 3, s. 367.
[3] *A.g.e.*, § 4, s. 374 vd.

ve Tanrıya yalvarırken bulur kendini. Aniden bir bahçe ilişir ki gözüne, ne kendisi ne de bir başkası buradan bahsedildiğini duymuş olsun. Hemen bahçeye giriverir. Bir köşkün kapısında beyazlara bürünmüş iki peyk onu karşılar ve olağanüstü güzellikteki bir gencin yanına götürürler. Afallamış ve büyülenmiş bir şaşkınlıkla, XII. İmamın huzurunda olduğunu öğrenecektir. Bir sonraki-Belirişine bürünmüş olan İmam onunla konuşur ve nihayetinde ismiyle seslenerek evine ve ailesine yeniden kavuşmayı arzulayıp arzulamadığını sual eder. Kuşkusuz arzulamaktadır. İmam peyklerinden birine işaret eder; peyk, seyyahın eline bir para kesesi tutuşturur, elinden tutar ve bahçeden geçerler. İkisi birlikte, seyyah kendisine tanıdık bir cami, evler ve gölgelikler görünceye kadar yürürler. Peyk tebessüm ederek kendisine sorar: "Bu diyarı tanıyor musun?" – "Hamedan'da evimin yakınında", diye cevaplar, "Esadabad adında tıpa tıp buraya benzer bir yer vardır." Ve peyk kendisine der ki: "Lakin tam da orası, *Esadabad'dasın zaten.*" Şaşkına dönmüş seyyah, nihayetinde evinin yakınlarında olduğunu fark eder. Arkasını döner ve peykin artık orada olmadığını, tek başına kaldığını, ama yine de elinde kendisine verilen yolluğun bulunduğunu görür. Daha biraz önce "sekizinci iklimin" *ubi*'sinin, *nere*'sinin aslında *ubique* [her yer] olduğundan bahsetmiyor muyduk?

İster metafizikçi, ister gelenekçi ya da psikolog olalım, bu risalelere iliştirilebilecek yorumların ne denli fazla olduğunun farkındayım. Lakin, geçici bir sonuç bağlamında, üç kısa soruyla yetinmeyi tercih ederim:

1. Artık geleneksel bir kültürün katılımcıları değiliz; hükmü suretlere kadar nüfuz eden bilimsel bir medeniyette yaşıyoruz. Günümüzde "suretler medeniyetinden" bahsetmek (dergilerimizi, sinemayı, televizyonu da göz önünde bulundurursak) ortak bir paydadır. Fakat her ortak payda gibi bunun da kökten bir yanlış anlamaya, bütünüyle bir küçümsemeye yataklık edip etmediğini sormalıyız kendimize. Zira suretin, kendisine has bir dünya seviyesine yükselmesindense, içsel bir anlama yönlendiren *sembolik bir işlevle* kuşatılmış olmasındansa; suretin tamamen saf ve basitçe

duyumsanır bir algıya indirgenmesinden ve bununla birlikte de kesin olarak değersizleştirilmesinden bahsedilmektedir. Bu sebepten ötürü de bu indirgeme başarılı oldukça muhayyelin anlamını kaybettiğini ve *hayaliden* başka bir şey yaratmamaya mahkum olduğumuzu söylemek gerekmez mi?

2. Her suretler betimlemesi, tıpkı Yeşil Adaya seyahatin sahnelenmesinde olduğu gibi bir risalenin de sahnelenmesi, ya da bilinmeyen bir vahada aniden İmam ile karşılaşma; ana, nesnel, mutlak anlamda ilk ve kendisinden başkasına indirgenemez (*Urphaenomen*) olgu olmaksızın mümkün olabilir mi? Öyle ki bu olay, kaynağı akıl dışı ve dünyamızı istilası öngörülemez suret-arketiplere ya da suret-kaynaklara ait bir dünyanın olgusu olsun; üstüne üstlük de olayın öncülü kendini dayatsın.

3. Akli suretlerin – bu suretler nesnel bir gerçekliğe bürünsün diye – büyüsünü yapabilme erdemine sahip kimi figürlerin ve sembolik amblemlerin (hermetistlerin, kabbalistlerin ya da *mandalaların*) bize sunduğu ya da dayattığı muhayyel dünyanın nesnelliği öncülü değil midir bu?

Doğaüstü figürlerin ve bunların karşılaşmalarının *nesnel* gerçekliğiyle alakalı bu soruya nasıl bir cevap verileceğini kestirebilmek için yalnızca Villiers de l'Isle-Adam'ın insan gözlerinin nüfuz edemeyeceği, Ulağın suratından bahsettiği olağanüstü bir metne referans vereceğim. Bu surat "yalnızca ruh tarafından algılanabilir. Mahlukatlar sadece başmeleğe özgü mevcudiyete nail olan etkiler altında kalırlar." "Melekler", diye yazar, "gerçekliğin ideal ile birleştiği mutlak Göklerin hür yüceliğinden başka bir yerde maddi olarak *var* olmazlar [...]. Bir tek kendilerinden vuku bulan ve kendilerinin bir parçası olan vecdde tezahür ederler.[1]"

Bu son kelimeler: *kendilerinin bir parçası olan bir vecd*, nazarımda nebevi bir netliktedir; zira bu kelimeler şüphe taşını kırıp geçecek, "agnostik düşünümü" felç edecek tesire sahiptirler. Bu bağlamda da, bilincin ve nesnesinin, düşüncenin ve varlığın karşılıklı tecritlerini kırabilirler; fenomenolo-

---

[1] Villiers de Isle-Adam, *L'Annonciateur* (épilogue).

ji artık bir ontolojidir. Ve şüphesiz yazarlarımızın öğretilerinde geçen muhayyel ile alakalı öncüldür bu. Zira, Meleğin bizatihi tezahüründen başka o tezahüre harici bir kriter yoktur. Melek, bunun ta kendisidir, bu *ekstasis*'tir; bu "yer değiştirme" ya da bir "hal değişimi" olan bu kendimizden geçiştir. Bu sebeptendir ki bu kelimeler, "İmam-ı Gayb'ın" ve Şii bilinci nazarındaki Belirişlerinin doğaüstü varlığının sırrını açığa çıkarır: İmam bu bilincin *ekstasis*'inin ta kendisidir. Aynı ruhani halde olmayan herhangi biri onu göremez.

Başlangıçta alıntıladığımız şu sözlerle *Akl-ı Surh* risalesinde Sühreverdi buna gönderme yapıyordu: "Hızır isen, *Kaf* Dağının içinden, zahmet çekmeden sen de geçebilirsin."

Mart 1964

Karşılaştırmalı Ruhani Yorumbilgisi

(I. Swedenborg – II. Ismaili İrfan)

Karşılaştırmalı Bir Ruhani Yorumbilgisi Projesi Hakkında

Arapçada bir terim var; *hikayat*, terimin görünürdeki belirsizliği bir yandan hikaye, ilişki, *tarih* anlamından ve diğer yandan da taklit (μίμησις) anlamından; anlatıcının, tarihçinin sanatının (ya da stilinin) kökeninde taklitten kaynaklandığını vurgulayan anlamdan ileri gelmektedir. Terimin belirsizliği, şaka bir yana, [bu terim] muhatabın dilbilgisi vakasında kullanmış olduğu bir kelimenin cevapta da kullanıldığının farkına vardığımız bir dilbilgisi figürünü belirtmek için kullanıldığında ortaya çıkmaktadır; ortaya çıkan her ne kadar bir aykırılık olsa da. Bu örneği, Arapçaya göre ortak kullanımın daha yaygın olduğu bir dilin niteliğine oturtmak gerekirse, birinin bana Latince şunu söylediğini varsayalım: *Puto eos esse Romanos*, ve buna cevap olarak benim: *Non sunt Romani* değil de: *Non sunt Romanos* dediğimi varsayalım. Muhatabın kullanmış olduğu başlangıçtaki biçimi "taklit etmek", bu biçimi veriden cevaba geçerken de korumak için dilbilgisi kanununu askıya alan bu alışılmamış aykırılığa razı olmak gerekir. İşte budur *hikayat.*

Ve *hikayat* kavramının kendisine bütün anlamını veren tam da budur. Örneğin, Mekke'de, *Kabe* mabedinin çevresindeki hacı kafilesinin, "gökte" göksel Mabet çevresinde dönen Melek kafilesinin bir *hikayat*'ı olduğunu söyleyeceğiz. Bir *hikayat*: yani bir taklit (*mimesis*), bir tekrar, bir *hikaye*, şüphesiz, fakat esasen tasvir ya da sembol olan bir hikaye. Hikayenin bu sembolik niteliğidir dışsal olayların sıradan kuruluşuna sıradışı bir gidişat ekleyen; bu olaylar, bundan

böyle daha önemli bir zaruretin etkisi içinde bulunacaklardır, hatta, alıntılanmış örnekte *hikayat*, alışılmış dilbilgisi kanununu askıya almaktaydı. Öyleyse, bu hikayenin "anlamı", ve genel olarak da geleneksel bir kültür için, özellikle de şu an meşgul olduğumuz İslami irfan vakası için "bütün hikayenin anlamı" hakkında sorgulamalarımızı yürütmemiz gerekmektedir. Bu anlam, pek tabii ki de bu hikayenin ruhani hakikatidir, ve bu ruhani hakikat, ancak "hikayenin anlamını" açıkladığımız çağdaş mitolojimize benzer perspektiften çok daha farklı bir perspektiften bakmamız koşuluyla görülebilir. Bu sebepten ötürü de, bu *hikayat* terimi, bu yıl üzerinde çalışmakta olduğumuz "fikirler dünyasında insan dramı" temasıyla belli bir şekilde yüzleşmenin en iyi yoludur kanaatimce. Çünkü bu terim bütün hikayeyi başka bir evrene göre konumlandırmaktadır, bu terim bizi, önerilmiş olan referansı aslında daha da genişletmeye davet etmektedir. Bu davetin işaret ettiği yer ise: "ruhani Diyar"dır, yani hem gerçek hem de görünmez diyardır, bu diyar ne soyutlamalar ne genel ve teknokratik kanunlar diyarıdır, bu diyar, "Gökteki olayların" mekanı olan somut ruhani bir diyardır.

Hegel tarihsel bilinç fenomenolojisini kurduğundan beri, Doğa ve Tarihi, insan dünyasını oluşturan Tarihi birbiriyle zıtlaştırmak gibi bir alışkanlığımız var. Oysa burada karşılaşmakta olduğumuz ve yakından ya da uzaktan Yeni-Platonculuk ile alakalı olan dünya görüşü itibarıyla Doğanın karşıtı hiç de Tarih değildir. Çünkü tıpkı Doğa gibi Tarih de *physis* alanına girmektedir: Tarih, yıldızların devinimlerini ölçen homojen zamanın, kronolojik zamanın geridöndürülemez sürekliliğidir; [Tarihin] "olayları" ise birini diğerlerinden daha öteye yayan, birini diğerlerinden *yoksun* kılan bir uzayın kurallarına tabidir. Genel olarak ele alındığında, Doğanın ve Tarihin karşıtını dikeylemesine, düzeyi Doğayla olduğu kadar Tarihle de ortak bir düzeyi idare eden dünyada aramak gerekir. Bu, oldukça karmaşık bir biçimde çeşitlendirilmiş ve hiyerarşiye sokulmuş bir yapının ta kendisini sunan ruhani diyardır.

Fani insanın doğal dünyası kadar tarihsel dünyası da kaçınılmaz bir aykırılıkla bezeli *mimesis*'idir, *hikayat*'ıdır; yani Ruh diyarının bir *taklidi* olan *hikayedir*. Doğanın ve Tarihin her ikisi de, dışsal, görünürdeki çeperdir; saklı, asıl gerçek (*hakikat*), *batıni* olan bu ruhani diyarın *zahiridir*. Bu ruhani diyarın hakiki hikayesini, Arapçada *tevil*, ruhani yorumbilgisi – saklı olanı gün ışığına çıkararak ve görünürdekini saklayarak, etimolojik açıdan her şeyi, her olayı hakikatine, arketipine (*aslına*) geri döndürmeye dayanan işlem – olarak adlandırılan bir işleyişle keşfederiz. Örneğin nebeviyetin anlamının, peygamberlerin ya da Şii İmamlarının dışsal biyografilerinin bayağı maddi verilerinde değil ruhani anlamında, yani Ruh diyarında, görünmez bir şekilde kendilerince tamamlanan olaylarda barınmakta olduğu oldukça açıktır. Bu olayların dışsal olarak insani peyzajlarla bezeli doğal bir çerçevesi vardır. Ayrıca Doğanın kendisi de *tevil* ile saklı anlamını görmemiz gereken bir *Liber mundi*'dir; öyle ki *tevil* ile *Liber revelatus*'un ruhani anlamı, "Gökten inmiş olan" ve peygamberlerin sırrından, yani *hierotarih*'ten[1] yola çıkan, Kitabın hakiki anlamı ortaya çıkar.

Peygamberi bir dinin, yani ilham almakta oldukları tanrısallık ve kendilerinin de ortak oldukları insanlık arasındaki insanüstü aracılığı gerektiren bir dinin kökeninde esasında; Gönderilmiş (*mürsel*, *resul*) olma niteliğine sahip her peygamberin insanlara bildirmekte olduğu *aziz Kitap fenomeni* yatmaktadır. Bu fenomen, Kitabın *hakiki anlamını* anlamaktan ve bilmekten geçen "yorumbilgisel bir durum" yaratmaktadır. Birkaç yıldır sürdürmekte olduğum araştırmalarım beni, Ruhaniler, mistikler ya da mistik hikmet sahiplerinin Hıristiyanlıkta İncili ve İslam'da Kur'an'ı okuma biçimlerindeki ortaklığa dikkat etmeye itti. Burada dikkat çekmeye çalıştığım şey, Ortaçağdaki Kitabetin meşhur dört anlamı (edebi, ahlaki, alegorik, anagojik anlam) teorisiyle hiçbir şekilde alakalı değildir; bu teori, şu an alakadar olduğumuz teoriye nazaran, etkisiz olduğu kadar sonuçsuzdur

---

[1] Bu tema için bkz. *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, cilt 9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961, ss. 137–144.

da.[1] Hedeflediğim okuma ve anlama tarzı, kelimenin en kesin anlamıyla, bir hikmet yani bütün bir ruhani evrenler hiyerarşisinin (akli ya da vizyoner) nüfuzunu öngörmektedir. Ki bu hiyerarşiyi kıyas ile keşfedemeyiz, çünkü bu ruhani evrenler ancak belli bir bilgi mertebesinde, – geleneksel verilerin spekülatif bilgisiyle en bireysel içsel deneyimi birleştiren – bir *hierognos* aracılığıyla ortaya çıkmaktadırlar. Zira içsel deneyim yokluğunda, hızlı bir düşüşe yazgılı teknik şemalardan başka bir şey değildir iletilmekte olan. Ayrıca saklı anlamın hakikatinin, Ruhun nefesi altında yepyeni bir vahiy gibi parıldayıverdiği olur zaman zaman. Bu anda yorumbilgisi yenilenmiştir; belli bir miktardaki arketipin – ki bu arketipler, bize, bir manada bu yorumbilgisinin üzerine kurulu olduğu ruhani diyarların nesnelliğini gösterirler– geri dönüşünü birlikte getirir.

Bu söyleşi dahilinde iki doruk noktası göz önünde bulundurulabilir. XVIII. yüzyılda, Hıristiyanlıkta İsveçli büyük hikmet sahibi ve vizyoner Swedenborg (1688–1772) hakikaten, eşi benzeri bulunmaz eserinde, İncilin batıni anlamının yalvacı olmuştur ve bu ruhani anlamın alegoriyle uzaktan yakından alakası yoktur.[2] Öte yandan İslam'da, ister on ikilik formunda ister yedilik (ya da İsmaili) formunda olsun, esasen Kur'an'ın ruhani yorumbilgisini, peygamberi Vahiylerin batıni anlamı üzerine kurulu Şii bir fenomen vardır.

Bu karşılaştırma görevinin ne kadar karmaşık olduğunu anlatacak ilk kişi olacağım. Peygamberler tarihiyle alakalı

---

1 Bkz. *En Islam iranien...*, cilt III, s. 214 vd. ve cilt IV, dizin: *Gestalt* maddesi.

2 İkisi arasındaki farklılık için bkz. *Avicenne et le récit visionnaire*, cilt I (Bibliothèque Iranienne, cilt 4), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954, s. 34 vd., yeni baskı, Paris, Berg international, 1979, s. 39 vd. – Mevcut araştırma ışığında, D.T. Suzuki ile burada Eranos'ta, on yıl önce (ağustos 1954) yapmış olduğum hatırı sayılır bir görüşmeyi hatırlatmak istiyorum. Zen Budizminin ustası, Swedenborg'dan ve elli yıl önce Japoncaya çevirmiş olduğu dört eserinin öneminden bahsediyordu. Ve diyordu ki: "Sizin, Batılıların Buda'sı odur [Swedenborg], okumanız ve takip etmeniz gereken odur!" Bu görüşmeden, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile* adlı kitabımda detaylı bir biçimde bahsediyorum (Pinhan, 2013, s. 222, not: 45).

olarak İncil ve Kur'an'daki ortak verilerle başlamak gerekir hiç kuşkusuz; bu ikisindeki verilerin farklılıklarının konumlandırılması ve nereden kaynaklandıklarının da belirtilmesi gerekir. Ayrıca, takınmakta olduğumuz ruhani yorumbilgisi tavrı gereği, hangi açıdan genel bir dinler teolojisi kurmaya çabaladığımızı incelemek gerekir. Örneğin, *Nova Hierosolyma*'nin Swedonborgcu yaklaşımı, resmi dogmatiklerinkinden farklı bir ufuk mertebesine ulaşmayı amaçlar, tıpkı Kur'an'ın İsmaili yorumbilgisi ufkunun mertebesinin Sünni İslam mertebesinden farklı olması gibi. Nihayetinde, uğraşmakta olduğumuz oldukça ciddi, sistematik ve metotlu ve gerçekten de *anlamak* ve *anlatmak* istiyorsak (zira Yunanca *hermeneia* kelimesinin, yorumbilgisinin [*herméneutique*] asıl anlamı budur) kendisine yabancı kalamayacağımız bir ruhanilikten can buluyor olması itibarıyla fazlasıyla karmaşık bir ruhani yorumbilgisidir.

Fakat, bu karşılaştırmalı araştırmanın felsefi ve metodolojik önvarsayımları ancak işe koyulduğumuz takdirde açığa çıkabilecektir. Bir yandan, sembolik yorumbilgisi, Swedenborg'un eserlerinde, İncil ayetlerindeki her detaya ve figüre, her karaktere, her tasvire bağlanan sistematik bir ciddiyet ve hayran olunası bir uyumlulukla gelişir. Öte yandan Şii yorumbilgisi, birçok farklı plan ve evren oktavı dahilinde gelişir. Özellikle İsmailiye açısından bütün hierotarih olayları, gizli göksel ya da yersel hiyerarşilerin unsurlarını (*hudud*) konu alır; bu unsurların fiillerinin zahiri anlatısı, ruhani Diyarda tamamlanan olayların *hikayat*'ından, *mimesis*'inden ibarettir. Öncülerin hakiki tabiatı ve rolü, faaliyetleri ve bu faaliyetlerinin amacı, harici tarihten ve harici şeyler tarihçisinin erişiminden uzaktadır. Olayların karmaşıklığına ve önceki çalışmaların sonuçlanmamasına rağmen belki de, insanın ruhani tarihinin ilk ürünleri olmaya *devam eden* olaylarda kavranmış anlamı karşılaştırmakla meşgul olacak olursak, ilk sonucu ümit edebiliriz. Adem kişiliği ne ifade etmektedir? Cennetten çıkış ne anlama gelmektedir? Nuh'un yaşamış olduğu dram nasıl ele alınmalıdır? Gemi ve Tufan neleri ifade etmektedir? Kapalı ya da çoktan aşılmış bir geçmişin tarihinin değil de fiili bir anlamın öne çıktığını, ve

bu anlamların ortak olduklarını görmek ne kadar da çarpıcıdır.

Fenomenoloji yani yorumbilgisi yolundan ilerleyeceğiz: Bahsi geçmekte olan, anlama biçimlerinde (*modi intelligendi*) kendini açığa vuran varlık biçimleridir (*modi essendi*); ve burada keşfedilmesi gereken; düşünce işleyişine ve alıntılanmış öncüller dahilindeki olaylar serisinde erişilmiş evrenler yapısına ortak olabilecek noktadır. Bir maceradır belki de bu araştırma, ama *Eranos*'ta değilse nerede kalkışmak gerekir ki bu maceraya? Bu araştırma filolojik tartışmalara kafi gelenlerden başka çareleri gerektirmektedir; ya da tarihsel eleştiri sonuçlarının veya yöntemlerinin Kur'an eleştirisine – en iyi ihtimalle, herhangi bir mümin tarafından hiçbir zaman okunmamış bir Kur'an eleştirisine – evrilmesinden başka biçimleri gerektirmektedir. *Ruhani bir olgudan*, bir *anlama* fenomeninden yola çıkıyoruz: İncil'e ve Kur'an'a ortak bazı veriler, bu Kitaplara *imanı* olan Ruhaniler tarafından nasıl okunmuş ve anlaşılmıştır; ve bu varsayılı anlamdan öte bir evrenler bütünü ve olayların saklı anlamını algılama biçiminde nasıl olur da ortak bir anlama tipi ortaya çıkıverir? Böylelikle, burada bahsi geçen şey, esasen "kutsal Kitap fenomeninin" yorumbilgisi olan karşılaştırmalı bir araştırmadır.

I. Swedenborg'da Ruhani Yorumbilgisi

1. Mütekabiliyetler Teorisi

Swedenborgcu[1] yorumbilgisi, en üst bilgi mertebesine -*hierognos* terimimizi iliştirebileceğimiz- dolaysız bir ruhani

[1] Güncel Swedenborg kaynakçası için şu önemli eserleri sıralayabiliriz: Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher*, Münih, 1948 ve *Swedenborg in Deutschland*, Frankfurt am Main, 1947. Friedemann Horn, *Schelling und Swedenborg* (Inaug., Dissert., Marburg, 1954). Bunun dışında Friedemann Horn, Swedenborg'un öğretisinin bütününü ele aldığı eserin (*Vera Christiana Religio*) yeni ve mükemmel bir Almanca çevirisini yakın zamanda yayınlamıştır: *Die wahre christliche Religion*, Zürih, Swedenborg-Verlag, s.d. Horn aynı zamandan Swedenborgcu bir araş-

algıyı yerleştiren gnoseolojiye sadık genel bir mütekabiliyetler öğretisinden esinlenmiştir. Bu bilgi, oldukça kadim bir insanlığa, -Swedenborg'un eserinde de önemi büyük bir kavram olan- ilk insanlığa mahsustur. Bu kadim halkların durumları göksel bir insanlığınkine tekabül etmekteydi, şöyle ki bu insanlar dünyadaki ve Yeryüzü üzerindeki mümkün bütün nesneleri temaşa ederek bu nesnelerin kendileri için temsil etmekte ya da ifade etmekte oldukları göksel ve ilahi şeyleri görebiliyorlar hatta, hiç kuşkusuz, düşünebiliyorlardı. Onların görsel (optik) algıları, bir araçtan başka bir şey değildi. Bir hatibi dinlerken nasıl ki duyu yetimiz kendiliğinden devreye giriyorsa bu görsel algıyı da kendiliğinden kullanıyorlardı; kelimeleri duyarız, lakin, duymakta olduğumuz kelimeler değildir hiç kuşkusuz, kelimelerin anlamıdır. Gerileme; bu göksel insanların sonrasında, duyumsanır algı nesnesi *araç* olmak yerine temel şey halini alınca başladı. Bu insanlar için duyumsanır bilgi nesneleri onları "içsel insana" bağlayan ve uyduran bir karaktere sahipti; öyle ki bunun haricinde duyumsanır şeylere herhangi bir ilgi beslemiyorlardı. Halbuki sonraki nesiller, birini diğerinden ayırarak duyumsanır şeyleri "içsel insanın" önüne koydular. Nihayetinde bu durumda da, ruhani şeyler hakkında akıl yürütmeyi duyumsanır şeyler hakkında akıl yürütmeyle aynı şekilde yapıverir olduk; böylelikle de ruhani açıdan kör oluverdik.[1]

Swedenborg, temel eseri dahilinde bu körleşmeyi defalarca ele alacaktır; çünkü yalnızca pek az insanın "temsillerin" ve "mütekabiliyetlerin" ne anlama geldiğini bilmesinin ne-

---

tırmalar dergisinin de editörüdür, *Offene Tore, Beitrage zum neuen christlichen Zeitalter* (yıllık altı sayı), 1957 yılından beri büyük ilgiyle beklenen makalelerin yayınlandığı dergidir. Fransızca eserler arasında ise: *Le Ciel, ses merveilles et l'Enfer, d'après ce qui a été vue et entendu*, çev. Le Boys des Guays, ed. L.- Jean Français, Paris, 1960. Bu yeni çeviri öncekilere göre çok daha iyidir, lakin gene de daha mükemmelleştirilebilir olduğuna inanıyoruz. Misal, Swedenborgcu kabulünün tersine *usus* terimini *usage* [*kullanım*] olarak çevirmekte ısrar edilirse, Fransız okuyucu yanlış yola sevk edilecektir.

[1] *Arcana caelestia*, art. 241-243.

deni tam da burada yatmaktadır. Bunu bilmek için doğal dünyadan farklı bir ruhani diyarın olduğunu ve ruhani diyardan doğal dünyaya yayılan şeylerin aslından ruhani şeylerin temsilleri olduğunu bilmek gerekir. Bu şeylere ruhani şeylerin temsilleri deriz, çünkü bunlar, ruhani şeyleri "temsil ederler", çünkü onlara tekabül ederler, yani onlarla *sembolize edilirler.*[1] Bu fikri özetlemek gerekirse, içsel duygulanımlarımız, düşüncemizde ve irademizde vuku bulmakta olan her şey, yüzümüzün ifadesinde ve bakışlarımızda açığa çıkar; yüzümüzdeki çizgiler bunların mütekabilleridir, bakışlarımız ise bunların temsilleri. Hatta vücudumuzca tamamlanan davranışlarda ya da kaslarca meydana gelen hareketlerde. Davranışlar ve hareketler, ruhta olan şeylerin temsilleridir; uyumları bağlamında bunlar, ruhtaki mütekabillerdir.[2] Lakin, pek tabii ki de, bu fizyognomonik tasvirlerin, bu davranışların ve bu hareketlerin varoluş biçimi, betimlemekte oldukları fikirlerinkiyle aynı değildir; bunlar, ruhani şeyleri "temsil eden" doğal şeylerdir. *İçsel insana* ait şeylerin, suretler halinde *dışsal insanda* devam etmekte olduğu söylenecektir. Ki dışsal insanda beliren şeyler, içsel insanın *temsilcileridir*, ve bunlar arasında uyum gösteren şeyler *mütekabiliyetleri*[3] meydana getirirler.

Bu sebeptendir ki dünyanın ikiye bölünümü, bir yanda (kendisi dahilinde göksel melek diyarını, Ruhların aracı diyarını ve fani dünyayı kapsamakta olan) ruhani bir diyar ve öte yanda ise insanların şu anki yaşamlarını sürdürdükleri doğal bir dünya olmak üzere yalnızca evren açısından ele alınılmamalıdır. Bu ikiye bölünümün ayrıca, her bir insan aracılığıyla gerçekleştiğini de göz ardı etmemek gerekir; her bir birey için "içsel insanı" ruhani bir diyardır, aynı zamanda dışsal varlığı, bu birey için doğal bir dünyadır.[4] Bu ikiye bölünüm aracılığıyla, doğal biçimlerin esasen sonuçlar olduğu bir kozmoloji fikri ortaya çıkmaktadır; doğal biçimler

---

[1] *A.g.e.*, art. 2987.
[2] *A.g.e.*, art. 2988.
[3] *A.g.e.*, art. 2989, 2997.
[4] *A.g.e.*, art. 2990.

ne nedenler ne de nedenlerin nedenleri olarak beliremezler, yani belirişleri ve değişikliğe uğramaları kendiliğinde olmaya yetecek boyutta değildir. Her biçim, açığa vurmakta ve temsil etmekte olduğu nedenden kaynaklanır; bundan ötürü de bu neden tarafından öncellenir. Ruhani diyarın farklı mertebeleri içinde bu geçerlidir. Swedenborg bu hususta, Yeni-Platonculukla[1] az çok alakası olan her hikmet ile derinlemesine uyum göstermektedir, fakat Swedenborg için bu, öncelikle dolaysız bir deneyiminde sonucudur.

Örneğin, Swedenborg'un anatomi üzerine çalışmalarını ne denli ciddiye aldığını biliyoruz. Ancak bir meleğin yardımı ve bu yardımın farkındalığı sayesinde herhangi biri bir anatomi tahtası üzerinde ruhani görünmez organizmanın sırlarını bütün çıplaklığıyla açıklayabilir. Bu, Swedenborg'un - tevazusu gereği hiçbir zaman kişisel bir yetenek olarak değil de saf bir ilahi lütuf olarak gördüğü- olağanüstü bir özelliğidir. Swedenborg böylelikle, dolaysız deneyim yoluyla, doğal dünyanın üç hükümdarlığı dahilinde olup da ruhani diyardaki bir şeyi temsil etmeyen ve bu ruhani diyarda herhangi bir şeye tekabül etmeyen hiçbir şeyin bulunmadığını bilgisine nail olmuştur. İşte uzun uzadıya yaptığı İncil tefsirlerindeki sır budur, ve genellikle öngörülemez bir ufka açılan bu *Arcana*'ların anahtarı budur.[2] İnsan, vücutta yaşadığı müddetçe, öngörülemezin de ötesinin pek azını hissetmeye ve algılamaya muktedirdir. Bizler, semavi ve ruhani şeylerin üstüne [bu şeyleri] "dışsal insanımızla" homojen doğal şeyler seviyesine indiren ölümcül bir doğallaştırma yükünü yüklemekteyiz, ki bunu yaparken de bizdeki "içsel insan" bu göksel ve ruhani şeylerin algısını ve hissini kaybeder. "Mütekabiliyet halinde olan, yani dışsal insanı içsel insanına uyan insan ne kutlu insandır[3]" der Swedenborg.

---

[1] Örneğin, İran'da Sühreverdi ekolünden gelen bütün "doğulu" (*işrakiyun*) hikmet sahipleri tarafından temel olarak ele alınmış öğreti, diğer bir deyişle *el-imkan'ül eşref* öğretisi. Verili olan şu ya da bu varlık mertebesi daha üstün bir varlık mertebesinin aynen gerçek mevcudiyetini içermektedir.

[2] *Arcana caelestia*, art. 2991-2992.

[3] *A.g.e.*, art. 2994.

Kendisi de, kuşkusuz, modern Batıda, bu nadir Seçilmişlerden biri olmuştur, hatta başkaları üzerindeki etkisi itibarıyla pek çoklarına doğru yolda rehberlik etmiştir. Tecrübesi gereği insanın bütün varoluşunun, ruhani diyardan kaynaklandığını[1], ruhani diyarla bu iletişim olmaksızın ne insanın ne de insanın herhangi bir parçasının bir an bile varlığını sürdüremeyeceğini bilir. Ayrıca kendisine, hangi meleki ittifakların, insan vücudunun hangi kısımlarıyla ilişki içinde olduğunu ve bunların niteliklerinin neler olduğunu bilmek nasip olmuştur. Kısacası, doğal alemdeki her şey, genelde olduğu kadar en küçük ayrıntısında da, takımyıldızlar, atmosferler, hayvan, bitki, mineral alemlerinin bütünü ve detayı da dahil olmak üzere, bunların hepsi ruhani diyarın – Göklerindeki hallerinde görmeye kadir isek bütün şeyleri kendi güzelliklerinde görebileceğimiz –bir nevi "temsil tiyatrosudur."[2]

Eşyayı bu şekilde kavramanın, İslam dinindeki Nur hikmet sahiplerinin (Sühreverdi *İşrakiyun*'ları, İbn Arabi, Molla Sadra Şirazi, vb.) icra etmekte olduğu kavrayış ile terminolojisine kadar bire bir uyum sağladığını vurgulayalım: Duyumsanır şeyler; beliren biçimlerin, tezahür yerlerinin (*mezahir*), duyularötesi evrenin *theatrum*'udur (*mazhariye* kavramı; suretlerin tezahür ve tecelli işlevi buradan kaynaklanır). Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, bu tezahür ilişkisi, ontolojik açıdan duyumsanır dünyayı öncelleyen evrenler arasında zaten vardır. Swedenborgcu topografi gereği, meleki diyarların altında yer alan Ruhların aracı diyarında Swedenborg lügatinin sürekli ve sayısız "temsilciler" (ya da sembolik biçimler) olarak betimlemekte olduğu, bu dünyadakilerden çok da farklı olmayan – ve üstün evrenlerin Meleklerinin düşünceleri, düşünümleri ve sohbetlerince uyandırılmış – ruhani ve semavi şeylerin biçimleri

---

1 Bu, geleneksel edebiyatlarca pek çok sembol ile canlandırılmış bir ilkedir; örneğin bkz. Şiilerde, "anakaranın" varlığını sağlayan "Yeşil Ada" motifi. Bkz. *En Islam iranien...*, cilt IV, s. 390 vd.

2 *Arcana caelestia*, art. 2998-3000 (*işraki* lügatte, şeyleri kendi *melekut* alemi içinde görmek...).

bulunmaktadır. Zira her meleki düşünce, bir Ruhun düşüncesine kıyasla sonsuz şeyler içermektedir. Ve bu düşünce, Ruhlar düzeyine ya da daha doğrusu, Ruhlara denk bir topluluğun bulunduğu daha düşük bir Küresine tekabül eden suretlerde "temsilen" gösterilmedikçe ve biçimlendirilmedikçe, bu Ruhlar [bu şeylerin] içeriğini pek de anlamazlar. Bu "temsilci" ya da sembolik biçimler, uzun seriler oluşturabilirler. Ki bunların şahitliğinin kendisine bahşedildiği vizyoner hikmet sahibi bile bu uzun serilerin süresini, ancak dünya zamanı niceliğinden ölçebilir – aynı zamanda bu serileri betimlemek için de binlerce sayfa gerektiğini bilir. Bu seriler; katiyen görülmemiş, şaşırtıcı bir mimari sanat ile bezenmiş sarayları, şehirleri, doğaüstü süvarilerin gezintileri esnasında geçmekte olduğu manzaraları gösterebilir. Zaten Ruh haline bürünmüş insanlar ancak bu görüntülerle daha üstün evrenlere *post mortem* [ölüm sonrası] bir giriş yapmamışlar mıdır?[1]

Bunların hepsinden edinmemiz gereken ruhani evrenlerin temel şemalaştırılmasıdır. Artan bir içsellik ve saflık hiyerarşisine göre tanzim edilmiş üç gök vardır: aşağı gök, orta gök, yukarı gök. İlki, doğal bir alemdir, iyi Ruhların "mekanı"; ikincisi, ruhani Meleklerin ya da meleki Ruhların mekanı; üçüncüsü ise "semavi" (burada ve metnin devamında "göksel" yerine ve astronomiyle ilgili şeylerle – örneğin burada klasik İbn Sina kozmolojisinin *Angeli caelestes*'i ile – karıştırmamak için kasten bu kelimeyi kullanıyorum) Meleklerin mekanı. Nasıl ki üç gök varsa, İncilin, ilahi Kelamın da üç anlamı vardır: doğal anlam, ruhani anlam, "semavi" anlam. Birazdan bunun, Swedenborgcu yorumbilgisinin temel öğretisi olduğunu göreceğiz. Bu göklerin her biri sayısız ittifaka ayrılmıştır; ve gene her biri -bu ittifakların hepsi yegane bir İnsan gibiyken– kendi aralarında ahenkleri uyarınca tek bir İnsan gibi şekillenirler. Bu ittifaklar, akıl ve sevgi ilişkisinin sonucudurlar, bununla birlikte

---

[1] Bütün bunlar *İşrakiyun*'ların "sekizinci iklim" olarak betimledikleri şeye mükemmel bir biçimde tekabül eder; bkz. *Corps spirituel et Terre céleste de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

kendi sevgileri ve kendi imanları gereğince birbirlerinden farklıdırlar. Hatta bu farklılıklar o denli sayılamazdır ki, en genel olanlarına bile indirgenemez. Her Melek ve her ittifak, her biri evrensel göğün bir suretidir, "küçük bir gök[1]" gibi bir şeydir.

Fakat, Gökten "mekan"mışçasına bahsedildiğinde bundan anlaşılması gereken içsel insanın *durumu* olan bir mekandır. Bu sebepten ötürü de bunun tam zıddında konumlanmış *Infernum* topografyası "gök" mekanlarınınkine simetrik bir "mekanlar" dağılımı sunmaktadır. Çünkü iblisler ve aşağı ruhların hepsi, Göğü dolduran Melekler ve Ruhlar gibi, bu yaşamda insan idiler ve her insan, kendinde kendi cehennemini barındırdığı gibi kendinde kendi cennetini de barındırır. İçsellik yasası gereği, *zaman* evrelerinin ve *uzay* yerlerinin insanın içsel durumları olduğunu anlamak gerekir[2]; Swedenborg düzenli olarak bunu hatırlatır, ve biz de bunu asla unutmamalıyız. İncilin yorumbilgisel yapısına paralel olarak belirleyen bu hierokozmoloji ile hiç şüphesiz ki Swedenborgcu dünya görüşünün tam merkezinde bulunmaktayız. Fakat burada davamız için önemli olan belli başlı noktalara ışık tutacak belirteçlere kısaca değinebiliriz: İkili bir nur, ikili bir sıcaklık, ikili bir Muhayyile vardır, ve nihayetinde de mutlak bir öneme sahip olan *Homo maximus* teması vardır.

İkili bir nur vardır: Dünya nuru ve gök nuru, gene burada astronomik gök ile karıştırmamak için "semavi" nuru kullanıyoruz. İlki görünür güneşten gelir, ikincisi ise ruhani Güneşten. İlki doğal ya da dışsal insan içindir, yani bu dışsal insandan kaynaklanan şeyler için, zira bu çeşit insan ancak, bizim güneş sistemindeki dünyamızda olduğu şekliyle var olan şeyler ve şeylerin bu dünyada ışık ve gölge ile aldığı şekiller aracılığıyla öğrenebilir. İnsanın kendileri olmaksızın hiçbir şeyi düşünemeyeceği zaman ve uzay ideaları – en azından geri çevrilemez bir ardısıralık ve dışsal bir

---

1 *Arcana caelestia*, art. 459, 684. *Vera Christina Religio*, art. 212. *De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno* (1. Kısmın tamamı).
2 *De Caelo et ejus mirabilibus*, art. 191–195.

konumlanma ideaları – dünya ışığında ortaya çıkarlar. Lakin ikincisi, semavi nur içsel, ruhani insan içindir ki bu insan da zaten bu nurun içindedir.[1]

Mütekabiliyetlerden ve temsillerden, ve bunların kaynaklarından ve temellerinden bahsederken, mevzumuz, dışsal insanın dünyasının ışığında beliren şeyler ile içsel insanın semavi nurunda beliren şeyler arasındaki *mütekabiliyettir*. Zira ilk çeşit insanda zuhur eden her şey ikincisindeki insanda var olanların *temsilidir*. Doğal şeylerin, ruhani ve semavi tekabülleri uğruna kendilerinden üstlendikleri "temsil etme niteliğini" (ya da bu sembolik işlevi) sezebilmek için insanda fevkalade bir biçimde özümsenmiş seçkin bir yetiyi kullanmak gerekir ki bu yeti, insanın diğer hayata kendisiyle birlikte götürdüğü şeydir. Bu yeti, ruhani duyarlılık, ruhun (*animus*) duyuları ya da *içsel muhayyile* olarak ifade edilir. Zira *post mortem* insan (Swedenborg öğretilerinin en temel noktalarından biri de budur), insan biçiminin – ruhani haldeki ve en narin organizmasındaki – bütünlüğüne maliktir. Bu seçkin yeti öyle derinlemesine insandadır ve insan da öyle derinlemesine bu yetidedir ki bu yetinin kullanımını öğrenmesine bile gerek kalmaz. İnsan, kendi fiziki organizmasından kurtulur kurtulmaz hemen bu yetinin dahilindedir. Buna karşılık, fiziki organizma yaşamında insan çoğunlukla bu seçkin yetiden bihaberdir. Ruhani diyardaki şeylerin, doğal şeylerde süregelen içsel bir etkisi vardır; [ruhani diyardaki] bu şeyler, doğal şeylerde sembolik olarak, "temsili olarak" zuhur ederler; ve insan tamamıyla dilsizleştirdiği bu doğal şeylere bütünüyle kendini bırakmışlığından ötürü hiçbir şeyin farkına varmaz.[2]

Zira, [insan] bu dünyanın nimetlerinde ne denli kaybolmuşsa, semavi nura çıkan şeyler ona, paradoksal olarak o denli karanlıkmışçasına ve hiçlikmişçesine belirir. Halbuki bunun tersine bu dünya ışığı altında beliren şeyler Melekler nazarında zifiri karanlıktır.[3] Oysaki bu iki nur, insan, mev-

---

[1] *Arcana caelestia*, art. 3223.

[2] *A.g.e.*, art. 3225-3226.

[3] *A.g.e.*, art. 3336.

cut hayatını sürerken insan aklının bütününü oluşturan bir bütündür. İnsanın doğal muhayyilesi yalnızca, cismani görüyle öğrenildiği şekliyle, son derece çeşitli ve düzenli şeylerin biçimlerini ve idealarını barındırır; içsel muhayyilesi ise, ruhun görüsü aracılığıyla semavi nur nezdinde edinilmiş şeylerin daha da çeşitli ve daha da düzenli biçimlerini ve idealarını barındırmaktadır. Zira, ruhani diyarın içsel etkisi aracılığıyla buradaki, dünyadaki cansız şeyler yaşam ile donatılırlar.[1]

Dahası da var. Yalnızca çifte bir nurdan değil, çifte bir sıcaklıktan da bahsetmek icap eder. "Tanrıdan, ruhani Güneşten yayılan Göğün sıcaklığı ve fani gözlerimizce görülen aydınlığından, yani bu dünyanın güneşinden yayılan bu dünyanın sıcaklığı. Göğün sıcaklığı, ruhani hissiyatlar ve sevgi aracılığıyla içsel insana belirirken, dünya sıcaklığı doğal hissiyatlar ve sevgi aracılığıyla dışsal insana belirir. İlki içsel insanın yaşam nedenidir; ikincisi ise dışsal insanın. Zira insan, sevgisiz ve hissiyatsız yaşayamaz. İki sıcaklık arasında pekâlâ mütekabiliyet de vardır.[2]" Ruhani nur ve sıcaklığın karşıtları da vardır, hınçtan ve şiddetten, öfkeden ve yokluktan başkasını arzulamayan, eğer ruhani diyarın varlıklarınca sürekli olarak geri çevriliyor ve alaşağı ediliyor olmasa kızgınlıkları, kendi tarihinin sırrından bile bihaber olan bütün insan ırkını yok edecek raddede bir evreni yok etmeye uğraşan aşağı Ruhların mesken tuttuğu Zulmet ve cehennemi soğukluk.[3]

Buradaki ana fikir, her doğal ilkenin kaynağında, ister psikolojide ister kozmolojide olsun, ruhani bir ilkenin var olduğudur. Nur ve sıcaklığın her biri, akla ve iradeye ya da dahası, bilgeliğe ve sevgiye göre düzenlenmiştir. Sweden-

---

[1] *A.g.e.,* art. 3337. Burada Sadra Şirazi'nin ruhani Muhayyile öğretisi ile karşılaştırma yapmak gerekir; bkz. "La place de Molla Sadra Shirazi (1050/1640) dans la philosophie iranienne" (*Studia Islamica* XVIII içinde, 1963). Bu metin *En Islam iranien...* (cilt IV, s. 54 vd.) içinde tekrardan ele alınmıştır. Ayrıca *Corps spirituel...* adlı kitabımızda çevrilmiş metinlere de bakılabilir (16. dipnotta alıntılanmıştır).

[2] *A.g.e.,* art. 3338.

[3] *A.g.e.,* art. 3340.

borg akıldan ve iradeden bahsederken, söz dağarcığı, filozofların psikolojilerinde iki "yeti" olarak adlandırılanınkinden çok daha derin anlamı olan bir şeyle karşı karşıyadır; bu iki kelime onun nazarında, insanın ruhani organizması olan organizmanın esas iki bileşenini ifade etmektedir. İşte bu sebepten ötürü, eğer halihazırda Meleklerin nazarında nur, nur olarak beliriyorsa bu, nurda akıl ve bilgelik olmasındandır; çünkü nur hem birinden hem de diğerinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, eğer sıcaklık meleki duyarlılık aracılığıyla sıcaklık olarak algılanıyorsa bu, [sıcaklıkta] sevgi olmasındandır; çünkü o, sevgiden kaynaklanmaktadır. Bu sebepten de sevgi, ruhani sıcaklık olarak adlandırılır ve sevgi insan yaşamının sıcaklığını oluşturur. Tıpkı aklın, ruhani nur olarak adlandırılması ve insan yaşamının nurunu oluşturması gibi. Geriye kalan her şey işte bu temel mütekabiliyetten kaynaklanır.[1]

Bundan geriye biraz önce bahsi geçmekte olan Swedenborg'un asıl göksel insanlık fikri kalır ki bu, Yaratılış Kitabinin ilk bölümlerinin bahsettiği can verme ve dünyaya düşüş ile alakalıdır. Kendisinin ifade edemediği ilahi bir etki ile Swedenborg, bu ilk insanların, bu dünyada yaşadıkları sürece, söylemlerinin doğasının ne olduğuna nail olmuştur. Bu sessiz söylem, dışsal solunumun nefesiyle değil tamamıyla saf bir içsel solunum ile düzenlenmiştir. Bu noktada Swedenborg'un Ruhlar ve Melekler "söylemi" için verdiği tanıma başvurmak gerekir. Ruhlarda ve Meleklerde söylem, temsiller aracılığıyla gerçekleşir, zira düşündüklerinin hepsini, muhatap oldukları kimselere içsel olduğu kadar dışsal görüyle de, fevkalade nur ve gölge değişkenleriyle, capcanlı bir biçimde gösterirler ve muhatap oldukları kişiye, gelişen hissiyat değişiklikleri aracılığıyla bu görüyü işlerler.

İç gök Meleklerinde ("ruhani Melekler") söylem daha da güzeldir, daha temsili ve semboliktir. Fakat burada biçimlenmiş fikirler "temsili olarak", sembolik olarak *kelimelerce* ifade edilemez. Doğruya, yani akıl düzenine denk gelen ruhani şeyler, Gökte, uyandırılan hissiyatın sonsuz çeşitlili-

[1] *A.g.e.*, art. 3636.

ğinden sonuçlanan *semavi* nurun değişiklikleriyle ifade edilmektedir. İyiye, yani sevgi düzenine denk gelen ruhani şeyler, bütün yeni hissiyat çeşitlerini hareketlendirerek göksel parıldamalar ve sıcaklık değişiklikleriyle ifade edilmektedir. "En içteki gök" Meleklerinin ("göksel Melekler") söylemine gelince, bu söylem de temsili ve semboliktir, fakat ne bizce öğrenilebilir ne de *herhangi bir fikirce* ifade edilebilir bir söylemdir. Ama yine de insanda buna dair bir fikir vardır; semavi sevgiye dahil olması ve maddi cisminden ayrılışı sonrasında sanki bu sevgide doğmuş gibi yeniden sevgi duyması koşuluyla. Halbuki insan, maddi bedenindeki yaşamı boyunca herhangi bir fikir dahilinde bu diyarla ilgili hiçbir şey öğrenemez; ancak daha aşağı bir sevgiye tekabül eden biçimleri yaşayabilmiştir, zira esas varlığında insan, mümkün kurnazlıkları haricinde, sevgisi her ne ise odur.[1]

Sonuç olarak, bir meleki bilinç fenomenolojisi şeklinde açılan bu devasa mütekabiliyet öğretisi, ihtiva etmekte olduğu temsil ve algı dereceleri hiyerarşisiyle *Homo maximus* temasında özetlenmiş şekilde bulunmaktadır. *Homo maximus* teması, burada *Eranos*'ta birkaç yıl önce, İsmaili irfandaki İmamın *nurani heykel* fikriyle bağdaştırarak ortaya koyduğum çarpıcı "mütekabiliyet" (kelime burada tam anlamını bulmaktadır) kavramı ile açıklama fırsatı bulduğum temadır.[2] Bir süre önce oraya gönderme yapmaktaydık, fakat şimdi, Swedenborg'un *Rab* (*Dominus*) kelimesini söylediğinde, engin İncil yorumları arasında, hangi figüre referans verdiğini öğrenmemiz gerekmektedir. İşin aslı, terim, "Gökteki" ebedi tecelli olarak ilahi antropomorfozun esrarını barındırmaktadır.

"Bu, bu dünyanın derinliklerinde saklı bir hakikattir", diye yazar Swedenborg, "ama yine de hiçbir şey, öteki yaşamda, bilhassa bütün ruhlar nazarında, insan bedeninin bütün kısımlarının, şeylerin Gökyüzünde olduğu şekliyle bir mü-

---

1 *A.g.e.*, art. 3342–3344.

2 *De Caelo et ejus mirabilibus*, art. 52 ve 72. Bkz. kitabımız: *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, s. 128 vd; ve *Triologie ismaelienne* (2. dipnot).

tekabili olduğundan daha bariz değildir. Öyle ki bedenin ruhani ve semavi olmayan ve göksel ittifaka tekabül etmeyen en küçük bir parçası dahi yoktur. Zira bu ittifaklar, bütün ruhani ve semavi şeyler cinsine ve çeşidine göre var olmaktadır ve bu uyum, bir insan bütününü, hem içten hem de dıştan olmak üzere, insanın genel ve özel şeylerini temsil ettikleri bir düzende var olmaktadır. Buradan da şuna varırız ki evrensel Göğe de *Homo maximus* adı verilir; ve buradan da bir ittifakın, bedenin belli bir köşesine ait olduğu hatırlatılır, bir başka ittifakın ise başka bir köşeye. Bunun nedeni ise, Rabbin yegane *İnsan* olması, ve Göğün de Onu temsil etmesidir...[1]"

Bu son satırları *Arcana caelestia*'nin pek çok kısımlarınca yorumlamak gerekir. Burada şimdilik sadece bu satırların, bütün mistik teolojilerle derinlemesine ilişkili olduğunu bildirelim. Swedenborg, kendine özgü söz dağarcığınca, *Esse infinitum* ve *Existere infinitum* arasında bir ayrım yapmaktadır, *existere* terimi burada pekâlâ *tezahüre* denktir.[2] Yehova (Swedenborg'un bu ilahi tetragrama [dört harfli kelimeye] olan sadakatinin üstünde durmamıza gerek yok) *Esse infinitum*'dur. Olduğu haliyle, insana zahir olmamıştır ve ne insan nezdinde ne de insan üstünde bir etkisi yoktur. Bu, mutlak *absconditum* (Yunan teolojisinde *hyperousion*, İsmaili hikmette ise *Mubdi*, yani İlkedir, Üstün-Varlıktır) halindeki *tanrılıktır*. Bu, insana ancak insanın Özü olarak, yani esasen insani Biçim halindeki bir *existere divinum* olarak tezahür eder ve bu şekilde insan üzerinde etkiye sahip olabilir. Bu tecellinin ya da bu ebedi antropomorfizmin figürüdür "Rab"; bütün Swedenborg ilahiyatı tam da bu yüzden bu *Anthropos* (burada İdris'in görülerini ve İşaya'nın göğe çekilmesini göz önünde bulundurmak gerekir) figürünün etkisi altındadır. İlahi olan şey insanda ancak Rabbin insani Özü aracılığıyla etkide bulunabilir. Rabbin -"Gökte" tecelli

---

1 *Arcana caelestia*, art. 2996. Bkz. art. 2988, 2989, 2997.

2 Bkz. The Swedenborg Society tarafından yayımlanan *Arcana*'nın İngilizce çevirisinin dizini, s. 201, *Esse* başlığı ve *Sapientia angelica de divino Amore et de Divina Sapientia*, art. 14.

etmiş ilahiliğine aşkın olan- tanrısallığı veya "yüce ilahilik" ile mümkün bir birleşme söz konusu değildir. Birleşme ancak, [Rabbin] ilahi insanlığıyla mümkündür, çünkü ancak bu şekilde Onun *Humanum Divinum*'u ile ilgili bir fikre sahip olabiliriz; fakat bizatihi İlahiliği hakkında katiyen bir şey bilemeyiz.[1] Başka bir şekilde söylemek gerekirse "Rab", bütün ebediyet boyunca var olan İlahi İnsandır; şüphesiz, Yehova'nın ta kendisidir, fakat Yehova'nın "Gökte" tecelli ettiği haliyle ve bu ebedi tecellide, insanların (üstün semavi insanlık olan Meleklerden hareket ederek) ilahilikle alakalı bir fikri olsun diye İnsanlığı üstlenen haliyle ta kendisidir.[2] Bir ayniyet vardır, fakat *zahir* ve *batında* olduğu gibi farklılaşmış bir ayniyet söz konusudur. Zira ilahi Tezahürün, Tecellinin sırrı, Rabbin her bir kimseye o kimsenin görmeye muktedir olduğu bir biçimde görünmesidir. (İslam hikmetinde İbn Arabi'nin[3] anlatmaya çalıştığı tam da budur.) Swedenborg meseleyi şu şekilde aydınlığa kavuşturur: Rab "saklanmaz", ama kötü kimseler sanki O saklanıyormuş gibi, sanki mevcudiyetten yoksunmuş gibi gösterirler.

Göğün ta kendisi *olduğunu* söyleyen bu *Kyrios Anthropos*'tur[4], ve bu ayniyet tam da farklılaşmış tecellilerin çokluğuyla örtüşmektedir. Aslında Göğün kendisini "temsil ettiği" şekliyle Rabbin *Homo maximus* olarak gök ile arasındaki bağı, güneşimizin, duyumsanız dünyamız ile olan bağına benzerdir. Rab, ruhani Güneştir, ve onun sayesinde akıl olan her şeyde nur; sevgi olan her şeyde ise sıcaklık vardır.[5] Halbuki, Rabbin kendisi de *Homo maximus*'tur, tam anlamıyla, O, yegane *İnsan*, *Anthropos*'tur ve bütün insanlar, Ondan ötürü, Ona nazaran insan olarak adlandırılmıştır; çünkü İyide, yani sevgi hissiyatında bulunmaklıkları ölçü-

---

1 *Arcana caelestia*, art. 4211.

2 *A.g.e.*, art. 5310 ve 9135 (ve İngilizce çeviri dizini, s. 196).

3 Bkz. *Bir'le Bir olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, s. 121 vd. Tecellinin başkalaşımları konusu için bkz. "Epistula Apostolorum", XIV. Bölüm, M. R. James, *The Apocryphal New Testament* içinde, s. 489; ve bkz. *Temps cyclique...*, s. 70 vd.

4 *Arcana caelestia*, art. 10159.

5 *A.g.e.*, art. 3636, 3643.

sünde Onun Suretleridirler.[1] Şu satırlar en güzel şekilde konuyu özetler: "*Homo maximus*, insana kıyasla, Rabbin evrensel Göğüdür; lakin üstün anlamıyla *Homo maximus*, Rab yegane varlıktır, zira gök Ondandır ve Gökteki her şey Ona tekabül eder [...]. Üç gökte olanların Rabbin nazarında, hatta vücudunda olduğu söylenir; zira Rab Gökteki Bütündür.[2]"

Homo maximus terimi, bireysel meleki her Ruhu "küçük bir gök" yapan monadolojik anlayışın anahtarıdır. Çünkü o ruhun ait olduğu ve kendisindeki Gök, *Homo maximus*'tur. Her şey Bütünün ve Bütün her şeyin enginliğindedir, mütekabiliyet öğretisince ortaya atılmış melekiyet antropolojinin doruk noktası şöyledir: "Bütün Ruhlar ve Melekler", diye yazar Swedenborg, "benzer cisimlerle ve yüzlerle, organlarla ve kol bacaklarla birbirlerine tezahür ederler; işte bu sebepten *intinum*'ları böyle bir biçime katılmaktadır [...]. Bütün bir Gök öyle bir hal alır ki sanki her biri Bütünün merkezi olurlar; zira Göğün, Bütünün biçiminden gelen etkinin merkezidirler ve buradan herkes için ve herkeste Göğün bir sureti oluşur, tıpkı kendine benzeme (yani bu Göğe benzeme), tıpkı insana benzemenin oluşması gibi. İşte evrensel olan budur, parçalaşması da böyledir.[3]"

Swedenborg'un günümüzde her ne kadar unutulmuş olsa da, en azından kadim insanlık tarihinde göz önünde bulundurulmuş olan ilksel semavi insanlığa dayanan mütekabiliyet öğretisini genel hatlarıyla hatırlatmaya çalıştık. Gerçek bir bilim, hatta mükemmel bilim, bilimlerin bilimi olarak ilksel semavi insanlık o denli tanınmıştır ki insanlar "mütekabiliyetler dilinde" yazmışlardır hep eserlerini. Hatta onların ritüelleri ve kült ayinleri yalnızca mütekabiliyetlere dayanmaktaydı, ve dünyevi şeyleri bu şekilde ruhani olarak düşündükleri için Göğün Melekleriyle bir birlik içerisindeydiler.[4]

---

[1] *A.g.e.*, art. 49, 288, 477, 565, 1894, 8547.
[2] *A.g.e.*, art. 3637.
[3] *A.g.e.*, art. 3633.
[4] *Vera Christiana Religio*, art. 201-202.

Bugün okumakta olduğumuz Kutsal Kitap ve ilahi Kelam öncesinde, şu an unutulmuş olan başka bir Kelam vardır. Musa'ya ve diğerlerine atfedilen kitapların referans verdiği kitaplar günümüzde kayıptır[1]. Ve Swedenborg, İdris'in kaybolmasından çıkardığı anlamı, bu insanların dilindeki mütekabiliyetler aracılığıyla edinmiştir. Bilgi, neredeyse tüm Asya halklarını içeren bir sonralığa aktarılmış olsa gerek, sonra da Yunanlarda mitoloji halini alan şeye evrildi[2]. Her halükarda Swedenborg Yahudi Kelamından çok önce, yeryüzünde, özellikle de Asya'da, çok daha kadim başka bir Kelamın var olmuş olduğunu göstermiştir ve bunu kesin bir bilgi olarak göz önünde bulundurmamızı ummuştur. *Memorabilia*'larında "Bu Kelamın, bir zamanlar yeryüzünde yaşayan Melekler tarafından Gökte korunduğunu ve bugün halihazırda Tatarlarda mevcut olduğunu[3]" göstermiştir. Bu ayrıntının Tibet'e ya da günümüzdeki Moğolistan'a[4] referans vermesi, mahayanist Budizm Yazılarından başka bir şeyi göz önünde bulunduruyor olabilir mi? Zira Swedenborg'un hierotarih görüşü kadar Göğü de bütün dinleri kapsayacak kadar geniştir.

2. Ruhani Yorumbilgisi İlkeleri

Mütekabiliyet öğretisi, – birbirlerini sembolize eden bir evrenler çokluğunu ortaya koyan temel analoji yasası – Swedenborgcu yorumbilgisini yönlendirir ve ilkelerini belirler, ortaya koyar. Hatta bu öğretinin, bu yorumbilgisi olduğunu ya da bu yorumbilgisi dahilinde anlama biçimi (*modus intelligendi*) olarak ifade edilen şeyin işin aslında varlık biçi-

[1] *A.g.e.*, art. 265 ve 279. Krş. Sayılar 21: 14-15, 27-30; Yeşu 10: 13; 2 Samuel I: 17-18. Swedenborg (*V.C.R.* 279) eski Kitapların alıntılarını bir araya getirmek için özel çaba sarf etmiştir. "Yehova'nın Savaşları Kitabı" Rabbin bu dünyaya gelmesine neden olan Cehennemlere karşı zafer getiren savaşa dikkat çeker (*V.C.R.* 265).
[2] *A.g.e.*, art. 202 (bkz. ayrıca *Arcana*, art. 10252).
[3] *A.g.e.*, art. 266.
[4] Krş. *V.C.R.*'nin Almanca çevirisinde M. Friedemann Horn'un eklediği dipnot, art. 266, ss. 355 ve 366.

minin (*modus essendi*) kendisi olduğunu söylemek daha doğrudur. Varlık biçimi, birbirlerini "temsil eden", birbirlerini "ifade eden" varlıklar düzeyinin bütünüyle mütekabiliyet-içerisinde-varlık olmaklığıyla dikkat çeker. Zaten işin aslında da bahsi geçen, bu tekabülleri "harici" olarak Kutsal Kitap metni ile ilişkilendirmek değildir; bu tekabüller Kutsal Kitap metninin, gerçek anlamıyla yani ruhani anlamıyla anlaşılan fiili varlık halindeki Kelamın ifade ettiği *şeydir*.

Swedenborgcu yorumbilgisinin yönlendirici ilkeleri buradan kaynaklanır. Başka bir deyişle metinlerin ayrıntılarının tefsirini mümkün kılacak olan genel ilkeler, bir yandan Kutsal Kitapça ortaya konan veçheleri ele alır. Swedenborg buna, Kelamın farklı *stilleri* adını verir. Öte yandan ise bu stillerin tekabül ettikleri hiyerarşik evrenler yapısını ele alır. İlk mülahaza, tarihsel anlamın ne olduğunu ve ruhani anlam ile arasındaki alakayı belirlemeyi ve ruhani anlamın alegorik anlam ile karışmasını engellemeyi amaçlar. Edinilmiş bu farklılaşma veya ruhani anlamın, çoğulluğunda ortaya konması yukarıda bahsi geçmiş olan üç gök şemasına uygun olarak tamamlanacaktır.

Swedenborgcu yorumbilgisi için Kutsal metnin bütünü, Kelam, *dört* farklı stilde özetlenmiş olarak ele alınır.[1] Bu stillerin farklılaşması bizi, insanlık çağlarının birbirini izlemesi fikrine katılmaya ve şu andan itibaren Swedenborg'un söz dağarcığında *Ecclesia* (meclis) kelimesinin, "ruhani meclisin" fani insanlığın farklı çağlarını ve başka evrenlerin insanlığını olduğu kadar meleki evrenleri ve Ruhlar diyarını kapsayacak kadar geniş bir anlama büründüğünü fark etmeye zorlar. (Yanlış anlamaları önlemek amacıyla bu dünyaötesi – diğer – insanlıkların bilgisinin Swedenborg nazarında uzay gemilerimizdeki astronotlarımızın karşılaşabileceği türden fiziki bir insanlık olmadığının, tersine, ruhani halinde algılanan bir insanlık olduğunu vurgulayalım). Kısacası, Swedenborg'un anlayışı genellikle *Kilise* kelimesiyle anılan şeyi öylesine aşmaktadır ki, her türlü yanlış anlamayı

---

[1] *Arcana caelestia*, art. 66.

engellemek için, tematik bir değer vereceğimiz Latince *Ecclesia* terimini kullanmayı tercih etmekteyiz.

Dört Kutsal Kitap stilinden ilki, tarihsel bir biçime bürünmüş ve aslında *sembolik bir tarihi* ortaya koyan bir stildir. Yaratılış Kitabının ilk on bir bölümüdür. İkincisi Kutsal Kitabın tarihsel kitaplarının tarihsel stilidir. Üçüncüsü peygamberi stildir.[1] Dördüncüsü ise peygamberi stil ve genel söylem stili arasındaki aracı, Mezmurlar stilidir. Bizim burada ele alacağımız ilk iki stilin problemleridir.

Kelam stillerinin ilki, Swedenborg'un "En Eski Meclis", *Antiquissima Ecclesia* olarak ifade ettiği şeyi oluşturan ve daha önceden de dile getirmiş olduğumuz ilksel semavi insanlık stili olmuştur. Bu *Ecclesia* müritlerinin bilme ve var olma biçimleri ve koşulları, günümüz insanlığı statüsünden esasen farklılaşmıştır. Bu kimselerin, genel anlamda duyumsanır algının nesnesi olan bütün cismani şeyleri –temsil ettiklerinden ayrı bir şekilde algılandıkları takdirde– ölü şeyler olarak gördüklerini zaten biliyoruz. Bilme biçimleri, bilinçlerinin temel hali dünyevi, duyumsanır şeylerin temsil ettiği ruhani ve göksel şeylerin dolaysız bir algısı olarak karakterize olurdu. Bu da kendilerine has ifade şeklinin; duyumsanır nesneler algısının, cansız şeyleri yaşayan şeylere dönüştüren bir ruhani şeyler algısına dönüştüğü kişilerdeki ifade şekli olmasından kaynaklanırdı.[2] Kuşkusuz, duyumsanır algı nesnesi olan her şeyi gözleriyle görüyor ya da diğer duyularıyla algılıyorlardı, ama aynı zamanda duyumsanır şeylerce sembolize edilen, "temsil edilen" farklı düzendeki şeyleri de algılıyorlardı.

Swedenborg'u Kutsal Kitap stillerinin ilkinin -bu stilde Yaratılışın ilk bölümlerinden İbrahim'in hikayesine kadar olan kısım anlatılmıştır- detaylı bir analizine iten şey de

---

[1] *A.g.e.*, *Antiquissima Ecclesia*'dakine fazlasıyla yaraşan stil. Bu stil gene de "en eski stil" gibi tarihsel bir görünüşe ya da sürekli bir biçime bürünmez; bu stil, süreksizdir, ancak en derindeki *arcana*'ların bulunduğu içsel anlamına göre akledilebilirdir. Bu *arcana*'lar, dışsal insana ve içsel insana, *Ecclesia*'nın hallerine uygun olarak, mükemmel bir devamlılık oluştururlar.

[2] *A.g.e.*, art. 66 ve 1409.

budur.[1] Bu bölümler tam anlamıyla tarih değildir; fakat günümüzde efsane ya da mitik bir masal adını verdiğimiz şey de değildir. Bu insanlar; canlı kıldıkları duyumsanır şeylerdeki *temsili* algıladıkları ruhani şeylere bir *continuum*, olayların birbirini takip etme biçimi vermişlerdir. Harici her türlü maddi tarihsel veriden önce, "tarih" gibi bir şeyin filizlenmesine olanak tanıyan süreci, her türlü tarihin tarihselleştirilmesinin sırrının barındığı zihinsel operasyonu böylelikle sezeriz. Başka bir deyişle, tüm tarihsellik, *metatarihsel* bir unsur gerektirir. Bu noktadan itibaren de tarihsel stile geçiş gerçekleşir. Fakat, burada bahsi geçen ruhani yorumbilgisinin geçerliliğini oluşturmak olunca gözleme başvurmalıyız. Tarihsel denilen stil, *Antiquissima Ecclesia*'nin metatarihsel ya da sembolik stilinden ileri geleceği için Kutsal kitabın tarihsel bölümleri aynı zamanda temsilidir, esasen bir anlama sahiptir, hatta ruhani bir anlama. Öte yandan ilksel göksel insanlık irfanını (ki bu pek çok defa ele alınmıştır), duyularötesi olanın duyumsanır olandaki algı biçimini inceleme şekli, Swedenborg'un bir an bile bu ruhani anlamı, alegoriyle karıştırmadığını gösteriyor. Alegoriler sonradan oluşturulmuştur, zaten tanınan şeyleri ters düz etmek, önceki düşünceleri ya da tasvirleri değiştirmek için kullanılırlar. Oysa Kutsal Kitaba dair "ilk stil", Yaratılışın ilk on bir bölümü, kökenlerin ruhani bir algısını ifade etmenin yegane şeklidir, her türlü açıklamayı öncelleyen koşulsuz bir algıdır. Fakat bu stil, belki de dur durak bilmeyen açıklamaların kökeninin ta kendisidir: *arcana*'ları ise sayısızdır.

İkinci stil tarihsel stildir, İbrahim dönemiyle alakalı yazılardan itibaren "Musa'nın kitabında", Yeşu'nun, Yargıçların, Samuel'in ve Kralların kitaplarında karşılaştığımız stildir. Bu kitaplarda, tarihsel olgular, edebi anlama göre beliren hallerindedirler; bununla birlikte bu kitapların hepsi hem genel anlamda hem de ayrıntılı anlamda bütün şeyleri içsel manalarına göre değerlendirir.[2] Bunun nedeni ise ta-

[1] *A.g.e.*, art. 1403-1404.
[2] *A.g.e.*, art. 66.

rihsel olguların kendilerinin *temsili* olmasıdır; bu olguları ortaya çıkaran bütün kelimeler *anlamlandırıcıdır*, yani dışsal şeylerin görüntüsü altında içsel; dünyevi şeylerin ve olayların kabuğu altında ruhani ve göksel şeyleri, olayları ima ederler. "Tarihsel" olduğu söylenen bütün kutsal kitaplar için bu geçerlidir. Bu kitapların içerikleri de, şüphesiz, edebi anlamda katışıksız ve basit bir tarihe aittir. Fakat içsel anlamda, dışsal tarihsel olguların maddiyatına takılıp kalmış fikir merceğince görülemeyecek sayısız *arcana caelestia* barındırırlar. İlahi Kelam, içinde canlı bir ruh barındıran cisim gibidir. Lakin bu ruh, saklıdır. Düşünce, ruhun şeylerine ulaşmak için cismani şeylerden elini eteğini çekmedikçe burada bir ruhun, ölüme bile göğüs geren varlığın barındığına inanmak zordur. Yepyeni bir başlangıç gerekmektedir. İnsanın kendini ruhani diyarda bulabilmesi ve görebilmesi, ruhani varlıklarla iletişime girebilmesi için insanın fiziki cisminin ölmesi gerekir. Öyle ki cismani şeyler, edebi anlamın dışsal verileri sanki ölüymüşçesine sessiz oluncaya değin ruhani şeyler, içsel anlam mutlak anlamda görünmez olarak kalır. İşin aslında doğal *vazolar* başka şey, ihtiva ettikleri ruhani şeyler başka şeydir.[1]

İşin aslı buysa, Kutsal Kitabın "tarihsel stili" kendiliğinden *arcana*'ları barındırıyorsa, Nuh dönemi adıyla ifade edilen dönemdeki *Antiqua Ecclesia*'nın insanları, Tufan öncesi insanlığın, *Antiquissima Ecclesia* insanlarının dolaysız ruhani bir edinim yoluyla algılayıp *belirttiği* şeyleri öğretiler (*doctrinalia*) şeklinde derleyeceklerdir. Burada Swedenborg lügatine dikkat etmek gerekir. Tufan sonrası insanlar için bu aynı şeyler *anlamlandırıcı* olmuşlardır; yani bu şeyler [insanları] içsel şeyleri keşfetmeye ve bu bağlamda ruhani şeyleri, akabinde de göksel şeyleri keşfetmeye sevk etmekteydi. Dola-

---

[1] *A.g.e.*, art. 1407-1408. "Kabir hadisi"nin İsmaili yorumuyla karşılaştırmak gerekir: Edebiyatçı dogma ve kabir (ki bu felsefedir) arasında ölmesi ve başkalaşması gerek dogmatik inancın; Gerçek Din, hikmetin yeniden canlanması için. Bkz. *Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abu'l-Haytham Jorjani* (Bibliotheque iranienne, cilt 6), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, s. 48 vd.

yısıyla bu dünyevi şeyler bütünüyle *temsili* hale geliyordu; bunlarla birlikte, İbrahim döneminin başında, *Ecclesia repraesentiva* doğar. Böylelikle bu temsililer *Antiqua Ecclesia*'nın *anlamlandırıcılarından* kaynaklanırlar, *Antiqua Ecclesia* ise *Antiquissima Ecclesia*'nın semavi idealarından kaynaklanır.[1]

Konu dönüp dolaşıp, başlangıçta bahsi geçen Arapça *hikayat* terimi ile ifade ettiğimiz şeye gelmektedir. Swedenborg'un tilmizi, kendisinin nasıl bir çaba sarf etmesi gerekeceğini bilmektedir: Koşulları insan becerisinden ya da iyi niyetten bambaşka şeylere bağlı olan bir başarı çabası; çünkü bu başarı, bir yenilenmeye, ruhani diyara doğuş olan yepyeni bir doğuşa bağlıdır. Yeni bir *modus essendi* (Şiilik ve İsmailiyede aynı zamanda ruhani doğuş veya *veladet-i ruhaniye* olarak batıni yorumbilgisi fikrine denk gelmektedir) olmaksızın yeni bir *modus intelligendi* imkansız olacaktır. Kelamın ruhu ve yaşamı içsel anlamda saklıdır, ve yaşam olan ruh ise edebi anlam yok olmaya başlayınca ortaya çıkar. Neticede Meleklerin okuduğu gibi okumaya başlamak gerekir Kelamı; Swedenborg'un "Gökteki olaylar"ı dile getirdiği benzersiz deneyiminde kullandığı haliyle yani ilahi Kelamı bu dünyadaki bir insan okurken Meleklerin algıladığı şekilde okumak gerekir.[2]

Melekler "harflerden kesinlikle hiçbir şey anlamazlar, tek bir kelimenin doğrudan anlamını bile. Kelamın tarihsel ve vahyi bölümlerinde sürekli adı geçen kişilerin, ırmakların, şehirlerin, diyarların dahi isimlerini bilmezler. Kelimelerce ve isimlerce ifade edilen şeyler hakkında hiçbir fikirleri yoktur. Cennetteki Adem'den anladıkları *Antiquissima Ecclesia*'dır, *Ecclesia*'nın kendisi değil, bu *Ecclesia*'nın Rabbe olan inancıdır. Nuh'tan anladıkları *Antiquissima Ecclesia*'nın soyundan gelenlerde daim olan ve İbrahim dönemine kadar devam etmiş olan *Ecclesia*'dır (ruhani meclis). İbrahim'den anladıkları katiyen İbrahim'in zatı değil, sunmakta olduğu kurtuluş yoludur. Ayrıca ruhani ve semavi şeyleri, kelime-

---

[1] *A.g.e.*, art. 1409 ve 1414.

[2] *A.g.e.*, art. 1405.

lerden ve seslerden tamamıyla ayrı bir şekilde algılarlar.[1]" Okumakta oldukları şeyler, her bir ayete mahsus olan *arcana*'lardır ki bu *arcana*'ların çokluğunu hissedebilecek olsak bizi şaşkına uğratırdı, zira bunların genişlemesi Gökten Göğe yayılmaktadır. Harflerden oluşan bütün kelimeler, meleki ruhlar diyarında – tekabül ettikleri göksel manzaralardan ibaret bu *apparentia reales*'leri ortaya çıkaran "temsili idealar"dan oluşan bir diyarda – capcanlı ve apaçık bir şekilde temsil edilmektedir. Bu idealar ise ikinci Göğün ruhani Melekleri tarafından, sonra da üçüncü Göğün semavi Melekleri tarafından, her seferinde sınırsız bir çoğalmayla artan bir bereket, bütünlük ve büyüklük ile algılanırlar.[2]

Bu sebeptendir ki bahsi geçen ister sembolik tarih olarak "tarihselleştirilmiş" ya da basmakalıplaştırılmış ruhani algılar olsun, ister kelimenin tam anlamıyla tarihsel anlatılar yani anlatıldıkları şekilde vuku bulmuş tarihsel olaylar olsun, yorumbilgisi durumu aynı kalır zira gerçek dışsal olaylar, bunları betimleyen kelimeler, tıpkı sembolik tarihlerdeki simgeleştirmeler gibi *arcana caelestia*'lar içermektedirler. Bu, tuhaf gözükebilir; zira ilk bakışta, tarihsel bir açıklamanın olduğu yerde düşünce, harfe bağlı kalır ve başka bir şeyin anlamlandırıldığı kanısına varmaz. Halbuki bu diğer anlam olmaksızın, asıl anlam olmaksızın "Kelamdaki tarihsel bir açıklama yüzeysel bir tarihçi tarafından anlatılan bir tarihten farklı olurdu." Misal, Nuh döneminde tufanın başladığı ay ve gün, bir *arcanum caeleste* olan bir tarih olmasaydı bu hikayeleri öğrenmemizin bir amacı (*usus*) olmazdı. Nitekim şu kelimelerin *vahyi* kelimeler olduğunu herkes idrak edebilir: "Koca uçurumun dereleri kuruyuverdi ve göğün perdeleri açılıverdi.[3]"

Kelamın farklı stilleriyle alakalı bu açıklamaların hepsi, yorumbilgisinin ortaya konmasını desteklemektedir. Birkaç sayfa önce de öğrendiğimiz üzere: üç gök olduğu gibi – üst gök, ara gök, alt gök – bu alemlerin ve mertebelerin her

---

[1] *A.g.e.*, art. 64. Krş. art. 937.
[2] *A.g.e.*, art. 167.
[3] *A.g.e.*, art. 755.

birine tekabül eden ilahi Kelamın üç anlamı vardır: "semavi" bir anlam, ruhani bir anlam, doğal bir anlam. Bu üçleme Swedenborg'un ayrıntılı bir biçimde açıkladığı genel bir yapıya tekabül etmektedir. Kelamın edebi anlamının, ruhani anlamın ve semavi anlamın temeli, çeperi ya da perdesi, dayanağı olduğunu beyan ettiğimizde bunun nedeni, bütün ilahi şeylerde aslında üç şey olmasındandır: asli bir şey, aracı bir şey, nihai bir şey. Asli olan, aracı olan aracılığıyla nihai olana doğru ilerler ve böylelikle varlık ve istikrar ile donanır. Asli olan, bu şekilde aracıda ve aynı şekilde aracı aracılığıyla nihai olanda mevcuttur. Bu bağ göz önünde bulundurulduğunda, nihai olan, kapsayandır; kapsayan olduğu için de aynı zamanda temeldir, bu bağlamda da dayanaktır. Bu üç şey sırasıyla nihai erek, neden ve sonuç olarak, veyahut nihai erek olan varlık, neden olan devinim, tezahür olan sonuç olarak da betimlenebilir. Dünyadaki her bir şey, tam olduğu ölçüde, bir üçlemeden[1] oluşur ve ilahi Kelamın yapısı da böyledir. Kelamın edebi ya da doğal anlamında saklıdır içsel ve ruhani bir anlam, ve bu anlamda da daha da içsel bir anlam vardır, daha mahrem (*intimus*) ve semavi bir anlam. "Öyleyse sonuncu olan anlam, doğal ya da edebi anlam en içsel iki anlamın çeperi, temeli ve dayanağıdır.[2]"

Bu noktadan itibaren, görünürdeki ruhani yorumbilgisi paradoksunun çözümüne girişebiliriz. Ruhani ve semavi olmak üzere iki üstün anlam aynı anda edebi anlam *dahilinde* birleşmiştir. Bu üçlü yapı sürecini kavramak için, Swedenborg ile, dünyada olduğu gibi "Gökte" de şeylerin düzeninin iki şekilde[3] ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak gerekir: Kısımların, en yukarıdan en aşağıya doğru, birbiri ardı gelerek birbirlerine eklendikleri bir yapı biçimi, *müteselsil* bir düzen vardır; ve şeylerin, en içten en dışa doğru, ortak bir merkezden çıkarak dış merkeze giden merkez

---

1 *Vera Christiana Religio*, art. 210.

2 *A.g.e.*, art. 212.

3 *A.g.e.*, art. 214, ve *En Islam iranien...*, cilt I, s. 139 vd.

odaklı pek çok daire gibi yan yana konumlandırıldığı *eşzamanlı* bir düzen vardır.

Müteselsil düzeni, tapınağın tepeden temele kadar çevrelenen herhangi bir kolonunun kesitleri olarak düşünebiliriz. *Müteselsil* düzende, tepede ve başlangıçta ilk olan şey, *eşzamanlı* düzende içte ve merkezde olana tekabül eder. Bu şeyi göz önüne getirebilmek için, Swedenborg ile, burada karşılaştırma adına kullanmakta olduğumuz kolonun, oluşabilmesi için dümdüz bir yüzeyde kendi üzerine yığılarak indiğini hayal edelim; tepesi, yani *müteselsil* düzende başlangıçta yer alan şey, *eşzamanlı* düzende yeni figürün merkezini oluşturmaktadır. İlahi Kelamda da durum böyledir. Semavi olan, ruhani olan ve doğal olan müteselsil düzeni takip ederler ve nihayetinde de bizim idrak edebildiğimiz metinde *eşzamanlı olarak* ortaya çıkarlar: semavi anlamın ve ruhani anlamın her ikisi de edebi anlamda saklıdır. Edebi anlam, bunların çeperi, temeli ve korumasıdır, öyle ki bu doğal edebi anlamın yokluğunda semavi anlam ve ruhani anlam Kelam olmayacaktır, bunun aksine bedensiz bir ruh ve yaşam ya da pek çok kutaklı ve ortasında kutsal sandığın bulunduğu lakin çatısı ve duvarları olmayan, hırsızların ve vahşi yaratıkların bütün yağmalamalarına açık bir tapınağa benzeyecektir.[1]

Böylelikle ruhani yorumbilgisinin görünürdeki paradoksu çözülür. Bir yandan Kelamı, meleki Ruhların okuduğu gibi okumamız ve bunu yapabilmek için edebi, doğal anlamın *ölümünü* takip eden ruhani bir doğuştan geçmemiz gerektiği söylenir. Öte yandan ise bu doğal anlam bize, ilahi Kelam ayininin hedeflediği ve son bulduğu tezahür halinde görünmektedir; bu anlam, çeperi, dayanağı ve korumayı, ruhun ve yaşamın olmazsa olmazı olan bedeni oluşturmaktadır. Bu noktada herhangi bir şekilde [bu anlamı] küçümsemek mümkün değildir. Burada genel olarak Şiiliğin batıni yorumbilgisinin dayattığı gereklilikle karşı karşıyayız: Ruha-

---

1 *A.g.e.* "Burada aşikardır ki Kelam, edebi anlamda Kelamdır, zira bu anlamın dahilinde saklıdır Ruh ve Yaşam; bu sebeptendir gene ki Rab buyurdu: *Size söylediğim sözler Ruh ve Yaşamdır* (Yuhanna 6; 63)."

ni anlam ile edebi görünüşün, *zahir* ile *batının* eşzamanlılığını sağlama zorunluluğu. Bu eşzamanlılık, dünyevilikten kaynaklanmadığında doğal anlam, tapınağı her türlü yağmalamaya karşı savunan koruyucu duvarı oluşturur. Ruhani yoldaş tarafından zaten bilindiğinde ise bu bilgide doğal anlamın bir dönüşümü söz konusudur, çeper saydam, berrak bir hal alır. Her doğal şey, kendi *Geistleiblichkeit*'ına – Swedenborg'un sadık tilmizi Oetinger bunu temel bir kavram olarak kullanıyor – bu "ruhani beden" haline yönelir. Zira Swedenborg'un *Memorabilia* ve *Diarium spirituale*'de dile getirdiği vizyoner hal dahilinde gözlemlediği şeylerin ve varlıkların halidir bu.

Bu çifte ikaz, mümkün çifte dünyevileşmeye karşı uyarmaktadır. Bir yandan, eğer kendi kendine yetiyormuş gibi gösterilip amacından saptırılır da içsel ve dışsal azizliğinden, kutsallığından edilirse doğal edebi anlamın bayağılaştırılması söz konusudur. Öte yandan ruhani anlamın daima insan tarafından bir yozlaştırılma tehlikesi bulunmaktadır. Bu ruhani anlam, ilahi insanlığın anlamıdır, gökteki Meleklerin *bulunduğu* anlamdır; lakin hiç kimse, der Swedenborg, Rab tarafından ilahi hakikatlere nail edilmediyse, bu anlamı idrak edemez. Eğer insan, kendisinin teorik olarak edindiği birkaç bilgi ile bu mertebeye ulaşmak isterse gök [onun] gözlerine kapanır ve o kimse ruhani deliliğe düşme tehlikesiyle karşı karşıdır. Bu sebeptendir ki ilahi Kelam tapınağının önünde Nöbetçiler tutulmaktaydı, onlar *Kerubiler*[1] olarak tarif edilir. Bu kelimeyle birlikte insanlık çağları silsilesinin, insanlığın *gerçek* tarihinin, ruhani tarihinin barındığı sahneye geçebiliriz.

3. İnsanlık Çağları

Bu tarih, "Gökteki Yargı"nın gerçekleştirdiği bir iyileşme süreci olmasaydı içsel insanın süregelen çöküşünden ibaret olacaktı. Swedenborgcu hikmet (kendi aralarında da alt

---

[1] *A.g.e.*, art. 207-208; ve *Arcana caelestia*, art. 2899.

bolümler içeren) dört büyük döneme ayrılır.[1] Bu dönemlerden ilkini zaten gördük, "Kadim Meclis" olarak betimlenen dönem, *Antiquissima Ecclesia*. Bu, Göğün (ki bahsi geçen astronomik gök değil) insanlar ile uyum içerisinde olduğu kadim bir insanlık dönemidir. Zira akabinde olacakların aksine gök, doğrudan içsel insan üzerinde bir etkiye sahip olmaklığıyla dışsal insanı etkileyebiliyordu. Sonuç olarak insanlar, yalnızca dolaysız ruhani algı ve aydınlanmaya sahip değil aynı zamanda Melekler ile aralarındaki doğrudan bir alışveriş gereğince göksel şeylerden ve ebedi yaşamı alakadar eden şeylerden haberdardılar.

"İçsel insanlar" oldukları için dışsal şeylerin duyumsanır algılarının aynı zamanda ilahi ve semavi bir şeyin algısına denk geldiğini zaten biliyoruz. Misal aynı anda hem seher vaktini hem de Ruhlar diyarındaki benzeri olan aşk şanını, Tanrının sabah, *Doğu* [*Orient*], seher vakti, gündoğumu olarak adlandırdığı şeyi algılayabiliyorlardı. Ayrıca bu *Eccle-*

---

[1] Takip eden bölüm için ana kaynak olarak bkz. *Arcana caelestia*, art. 10355. Yukarıda alıntılanmış son Fransızca çevirinin önsözünde M.L.-J. Français bu veraset fikrini şu şekilde dile getiriyor: "Tanrı tarafından kurulmuş düzen gereği yeryüzünde daima Vahyi yayan, temel bir ruhani merkez bulunur; ve bu merkezden, dünya aracılığıyla, ruhani bir ışık yayılır az ya da çok direk ve gizli olarak. Yeryüzünde insanlığın başlangıcından bu yana bu temel merkezlerden dördü vuku buldu. Bu merkezlere insanlar Meclisi ve Vahiy bekçileri bahşedildi. Günümüzdeki terminoloji babında bu meclislere tekabül eden kelime 'Kilise' kelimesidir. Şimdiye değin dört tane merkezi ya da temel Kilise süregelmiştir." M.L.-J. Français'nin kullanmakta olduğu terminoloji gereği birbirini takip eden bu merkezi dört "Kilise"; merkezi Adem Kilisesi, merkezi Nuh Kilisesi, İsrail Kilisesi, Hıristiyan Kilisesi olarak betimlenir. Yeni Kudüs Kilisesi ise "evrensel beşinci merkezi Kilise"dir. Terminolojiyle hemfikiriz fakat Swedenborg'un ve insan topluluğunun sosyal bir reformcusunun fikirlerini birbirine karıştırmamıza yol açabilecek her türlü noktaya dikkat etmek gerekir. Sonuç olarak, televizyon ya da uzay füzelerinin nasıl olup da "ruhani" hisse dair laik bilinci uyandırdığını anlayamıyoruz. Ya da en azından analojik bilginin yeniden gözden geçirilmiş bir öncülünü. Halihazırda bu noktadan fazlasıyla uzağız, ve şu an için "en ilerlemiş haliyle bilim"in, yani fiziğin sonuçları ve metafizikten kaynaklanan sonuçlar arasındaki mümkün anlam karışıklığını ve benzerliğini önlemek gerekmektedir.

sia'ya ait insan yalnızca bir ağaca benzetilmekle kalmazdı, aynı zamanda kendisi de bir ağaç *idi*, bir bahçe, yani cennetti. Zira bu -zeka algılarını olduğu kadar duyu algılarını da- bütün algıları harekete geçiren ayni bir genel duygusal makamdır; bu sebeptendir ki bu insanların gözlerinin şahit olduğu şeyler hem semavi şeyler hem de yaşayan şeyler idi. Tapınmaları ise tamamıyla içsel bir tapınma idi.[1] [Bu insanların] fizyolojileri bile farklıydı, çünkü organizmaları, tufan ile son bulan ve tufandan sonra da insanlık tarihinde hiçbir izine rastlanmamış olan içsel bir sessiz teneffüse sahipti.[2] Kısacası bu dönem *Altın Çağ* olarak adlandırılır. İşin aslı, İyinin, ruhani organizmayı oluşturan iki organa tekabül eden çifte bir kökeni vardır: irade dahilinde [bu köken] aşktır; akılda ise bilgelik ve hakikat. O halde insanlar, en içteki Göğe, semavi Melekler Göğüne tekabül eden İyinin temel biçiminde bulunmaktaydılar. Semavi aşk olan bu İyinin sembolüdür altın; ve bu Altın çağ da Kelam tarafından cennet olarak teşbih edilir.

Lakin, bu mutlu insanlığı takip eden nesillerde Gök ile iletişim git gide kaybolmuştur. İnsanlığın başına Tufan olarak nam salmış ruhani felaket boyutunda şeyler gelir, artık dışsal şeylerde yalnızca bu dünyaya ait maddi ve fani şeyleri algılar olmuşuzdur. Buna karşılık, insan için geriye kalan Cehennemi ile iletişimdir bir tek; bu Cehennemdir bütün algıların genel duyusal makamını oluşturan, hem de öyle bir

---

[1] *Arcana caelestia*, art. 920, 2896, 2995.

[2] *A.g.e.*, art. 1119-1121. "*Antiquissima Ecclesia* insanlarının içsel teneffüsünün göbekten göğsün iç kısmına doğru gittiği ve bu teneffüs şeklinin sonrasında değiştiği söylendi. Bu teneffüs şekli git gide sırt kısmına ve karına doğru çekilecektir, yani git gide daha dışarıya ve aşağıya. Zamanla bu *Ecclesia*'nin son nesilde, Tufandan hemen sonraki nesilde içsel teneffüsten eser kalmaz. Nihayetinde göğüste hiçbir şey kalmadığında insanların solukları kendiliğinden kesilmiştir. Yine de bazılarında dışsal teneffüs başladı ve bu teneffüs ile şekillendirilen ses ve telaffuz edilen kelimeler. Böylelikle tufan sonrası insanlarda teneffüs, onların aşk ve iman halleriyle alakalı hale gelmiştir; nihayetinde de ne aşk ne iman kalmayıp da yalnızca bir sahteliğe ikna kalınca geriye içsel teneffüs tamamıyla yok oldu ve bununla birlikte Meleklerle dolaysız iletişim ve algı da yitip gitti." *A.g.e.*, art. 1120.

raddededir ki, artık ne ruhani ne de göksel şeylerin var olup olmadığını bilmek istemez oluvermişizdir.

Burada İdris'in yok oluşu ya da Tanrı tarafından göğe çekilmesi devreye girer. Yok oluş, tufan sonrası yeni bir ruhani insanlığın – *Antiquissima*'yı takip eden *Antiqua Ecclesia* insanlığı – oluşmasını mümkün kılmak amacıyla *doctrinalia*'ların muhafaza edilmesini simgeler. Fakat, bu insanlık artık semavi bir insanlık değil yalnızca ruhani bir insanlık olduğu için bundan böyle [bu yeni insanlık için] ilk insanların göksel algılarından edinilmiş sembollerde (*repraesentativa* ve *significativa*) saklı doğrudan algıyı tanımasına rağmen buna malik değildir.[1] Misal, artık seheri Tanrı olarak algılamıyor fakat seherin neyi ifade ettiğini ve simgelediğini biliyorduk. Bu, Göğün içsel insandaki doğrudan feyzi değildi artık; göksel şeylerin dışsal biçimleri olan temsillerin ve tekabüllerin (*hikayat*'ların, *taklit ettikleri* ve "hikayesi" oldukları şeylerin) feyzi idi. Analojik bilgiye, semboller algısına geçiş; ruhani dolaysız algının, hierognosun bir türevi olarak ortaya çıkmıştır. Bu *Antiqua Ecclesia* dönemleri *Gümüş Çağ* olarak adlandırılır; çünkü insanlar artık göksel aşk –aşk, bilginin ta kendisidir– olan İyinin temel biçiminde değildirler. Göğün feyzi filizlenir bu insanlarda, bilgelik olan aklın İyi biçiminde. Gümüş esasında hakikat olan bu ruhani İyinin sembolüdür; tıpkı altının esasen aşk olan göksel İyinin sembolü olduğu gibi.

Lakin, mütekabiliyetlerin ve *repraesentativa*'ların bilgisi büyüyle yozlaştığı zaman bu *Antiqua Ecclesia* da miadını doldurur. Tamamıyla benzer gözlemlerden esinlenmiş tapınışın söz konusu olduğu üçüncü bir *Ecclesia* takip eder; fakat bu gözlemlerin anlamı açıkça belirtilmemiştir.[2] Bu *Ecclesia* Musevi ve Yahudi milletiyle kurulmuştur. Fakat göksel ve ebedi yaşamla alakalı şeylerin bilgisi, içsel insana bir feyz olarak bu millete bahşedilmediği için Göğün Melekleri bazı insanlarla konuşmuşlardır. Bu kişiler *Ecclesia judaica*'nın seçkinleridir. Diğerleri bu seçkinler tarafından yetiştirilmiş-

[1] *A.g.e.*, art. 920 ve 2897.
[2] *A.g.e.*, art. 920, 2899, 10355.

tir; içsel şeylerin yokluğunda dışsal şeyler hakkında bilgi edinebilmişlerdir ancak. İnsanlar doğal İyinin dahilinde oldukları için kendilerine öğretilenlere hürmet ederler. Bu döneme ise *Bronz Çağı* denir, çünkü bronz bu doğal İyi biçimini simgelemektedir. Bu İyi biçimi, diğer iki İyi biçimine göre doğal edebi anlamın, ruhani anlam ve semavi anlama kıyasla bulunduğu yere tekabül etmektedir.

Nihayetinde doğal İyi bile *Ecclesia* insanında barınmaz olur. Burada Olay işin içine girer. Ki bu Olay, Swedenborgcu perspektifte ancak [Swedenborg] hikmetine dair bir ilahiyatın ana temaları ışığında anlaşılır. Belirtmek gerekir ki, Aziz Pavlusçulugu bir kenara koyarsak, İncil ilahiyatı ve Aziz Pavlus ilahiyatı[1] arasındaki tüm karışıklığı önlemek için oldukça çaba sarf eden Swedenborg'unki gibi bir Hıristiyan ilahiyatı vakasında, yeryüzündeki ilahi Tecessümün ve edebi ilahi bir antropomorfizm ile bağının anlamı resmi Kiliselerin ilahiyat öğrenimlerinden fazlasıyla farklıdır. Diğer anlamlarının yanı sıra bu Tecessümün anlamının herhangi bir af, telafi ya da "kefaret" ile alakası yoktur. Bahsi geçen esasen bir mücadeledir, ya da Çağların kaynağından beri süre gelen bir mücadelenin tahkikatı. Zaten her ne kadar yeryüzünde insan zatına bürünerek tek bir sefer gelmiş olsa da Rab, *Ecclesia* her çöküşe geçtiğinde [yeryüzüne] "gelmiştir.[2]" Rabbin bu "gelişi", Ruhlar diyarını istila etmekle tehdit eden şeytani hücumu kırıp geçen zaferdir; insana yeniden bahşedilen -Rabbin zatı aracılığıyla- Göğün feyzini kabul etme ve bu feyz ile aydınlanma imkanıdır.

İşte böyle oluştu dördüncü bir *Ecclesia*, *Ecclesia christiana*. Bu dönemde de göksel şeylerle ve ebedi yaşamla alakadar bütün bilgiler, yalnızca ilahi Kelamdan kaynaklanır. İlahi Kelamdan edinir insanlar feyzi ve nuru; çünkü Kelam, semavi şeyleri ifade ve sembol eden temsili tasvirler ve teka-

---

[1] *Offene Tore* dergisinde bkz. 5/1961, s. 146 vd.; Robert Kehl'in makalesi, *Christentum oder Paulinismus*; 2/1962, ss. 53-60, *Christentum oder Paulinismus? Ein Briefwechsel zum obigen Thema*; 4/1962, s. 103 vd., R. Kehl, *Replik zu "Christentum oder Paulinismus?"*

[2] *Arcana caelestia*, art. 4060.

büller dahilinde yazılmıştır. Bir insan Kelamı, yani İncili okuduğu vakit Göğün Melekleri semavi şeylere nüfuz ederler ve bu kişinin içsel görüsü içsel şeylere açılır. Böylelikle Kelam sayesinde gerçekleşir her insan ile birleşme. Bu birleşme; insan, aşk *olan* İyi dahilinde *olduğu* ölçüde gerçekleşir. Maalesef bu *Ecclesia christiana*'nın insanları bu alevi söndürdükleri için ilahi feyz ancak, aşk olan İyinin biçimiyle hiçbir bağı olmayan kısmi ve soyut hakikatler dahilinde bu insanlarda filizlenir. Bu sebepten ötürü de bu döneme *Demir çağı* denir.[1]

İnsanlığın ruhani tarihi, pek çok sahneli bir dramaturji gibidir; ve bu sahneler arasındaki belirli kesitler alışagelmiş "Son Hüküm" görüşünü tamamıyla alt üst eden karakteristik bir kavramın ortaya çıkmasına mahal verir. Bu görüş, iktidarsızlığı dahilinde, günümüz ilahiyatı nazarında "efsaneliğinden edilmesi" gereken efsaneler arasında yer almaktadır. Swedenborg ne efsaneden ne de "efsaneliğinden edilme"den bahseder. Son Hüküm gününün ifade ettiği şey, bir *Ecclesia*'nın son anıdır; aynı zamanda her bir kişinin son yaşam halidir. Zira herkes için, Kıyameti bu dünyadan sıyrılmasıyla devam eder. Her *Ecclesia* bir Son Hüküm ile sona ermiştir ve Rabbin her bir Kıyamet –yani eski bir *Ecclesia*'dan yenisine geçiş– dahilinde [dünyaya] "geldiğini" zaten biraz önce gördük. Burada, Swedenborgcu Hüküm kavramının, İsmaili -bir döneme son vererek yeni bir döneme geçişi sağlayan ve peygamberlik döngüsünün yeni bir dönemine geçişi belirleyen (Adem devrinden Nuh'a, Nuh devrinden İbrahim'e, vb. İsa devrinden Muhammed'e)- *Kıyamet* (hüküm ve diriliş) kavramıyla nasıl da mükemmel bir şekilde örtüştüğüne tanık oluyoruz. Kendinden sonra gelen kuşaklar da telef olunca *Antiquissima Ecclesia*'nın (Adem devrinin) bir Son Hükmü oldu. İşte bu yıkım (daima ruhani anlamda kullanılır) Tufan olarak adlandırılır. Herkes büyücülüğe ve putlara yenilince *Antiqua Ecclesia*'nın

---

[1] *A.g.e.*, art. 10355. Daniel 2:43: "Mademki yaş kil ve demiri karışmış gördün, onlar da insan soyuyla karışacaklar; ama demirle kilin kaynaşmadığı gibi, birbirleriyle kaynaşmayacaklar."

(Nuh devrinin) de bir Son Hükmü oldu. On kabile kaçırılıp sonra da kaybolunca *Ecclesia repraesentativa*'nın da bir Son Hükmü oldu. *Ecclesia christiana*'nın Son Hükmüne gelecek olursak, bu, Kıyamet görüsünde "yeni Gök ve yeni Yeryüzü" olarak, yani yeni Kudüs, *Nova Hierosolyma*[1] görüsünde dile getirilmiştir.

İşin aslı, bu görünün içsel anlamı öylesine göz ardı edilmiştir ki, "Son Hüküm"den bahsettiğimiz zaman herkes dünyanın yıkımını beraberinde getiren bir olayı hayal etmektedir, üstünde yaşadığımız yeryüzünü kapsayan fiziki bir felaket ile görünür dünyanın sonunu getiren, hüküm giyecek olan "ölülerin dirilişini" beraberinde getiren bir yıkım. Bu tarz varsayımları kabul eden herkes, vahyi açıklamaların (Kıyamet açıklamalarının, Aziz Matta'nun İncilinin[2] açıklamalarının) içsel anlamının görünürdeki edebi anlamdan tamamıyla farklı olduğunu görmezden gelmektedir: "Gök", astronomik göğü, "Yeryüzü" ise gezegenimizin toprak dokusunu ifade etmez; bahsi geçen, ruhani dünya[3] olan bu *Ecclesia*'dir, *Demir Çağ*ında[4] Hüküm vakti geldiğinde yok olacak olan bu ruhani dünyadır. Kuşkusuz Gök yarılırken ortaya çıkan beyaz atlı süvariyle dövüşen yeryüzünün kralları (Kıyamet 19:11 vd.), erkek çocuk doğuran Kadını yemek için çöle kadar kovalayan ejderha (Kıyamet 12:13 vd.) görüleri, ruhani anlamın anlaşılması ve Güneş'te bekleyen –Göğün kuşlarını Tanrının ziyafetine katılmaya ikna

---

1 *A.g.e.*, art. 2118.

2 *Arcana caelestia*'daki *Yaratılış*'ın XXVIII. ve devamındaki bölümlerinin yorumu, Matta 24:15 ve devamından geliştirilen ruhani bir yorumbilgisi içermektedir.

3 İsmaili irfan çerçevesinde bu doğrulamayı karşılaştırmak gerekir. Gerçekten de bir zamanlar dünyanın var olmadığı, ve zamanı gelip çattığında var olmayacağı mümkün müdür? Ki bu bir dönemden ötekine, bir devirden diğerine geçişle alakalıdır; kendisi "on sekiz bin alemden" oluşmuş evrenin bütünüyle değil. Bkz. Nasiruddin Tusi, *Tasavvurat*, ed. W. Ivanow, Leiden, 1950, Farsça metinde s. 48.

4 *Arcana caelestia*, art. 2117.

eden (Kıyamet 19:17 vd.)– Melek tarafından karşılık bulması için çok zaman gerektiğini haber etmektedir.[1]

"Çok zaman gerekir", dedik. Ama aslında ne ifade eder bu ibare, "zamanların ardı sıralığı" ne demektir bahsi geçen esasen ruhani bir tarih olduğunda? Swedenborg, birçok kez dile getirdiği ana eserinde, zamandaki ardı sıralığı ve harici bir uzayda konum fikirlerinin duyumsanır dünyamızla ancak şu koşul altında alakalı olduğunu söyler: Duyular ötesi dünyada her şey esasen ve yalnızca ruhani hallerin değişimine ve değişikliğine dayanmaktadır ki bunlar zaman ve uzay gibi şeylerin ortaya çıkmasına neden olur. Fakat Melekler, bizim zaman ve uzay olarak adlandırdığımız şeylerden bihaberdirler.[2] Diğer alemde, her birinin gerçek halidir *kendi* zamanını ve *kendi* mekanını belirleyen; böylelikle zaman geri çevrilebilir olur, uzayın uzaklıkları ise arzunun şiddeti doğrultusunda çeşitlenir. "Ruhtaki görüleri" esnasında bu diğer alemde gerçekliğin görü *olduğuna* ve görünün de gerçeklik *olduğuna* şahit olduğunu unutmamak gerekir ki Swedenborg'un sahnelerinde hayrete düşülmesin. Bu ruhani tarihin anlamını anlamak söz konusu olduğunda unutmamak gerekir ki *Antiquissima Ecclesia*'dan bu yana taslağını sunduğumuz bu tarihin, günümüzde "tarihin anlamı" dediğimiz şey ile uzaktan yakından alakası yoktur. Tamamıyla bambaşka bir şeydir çünkü fiil her zaman *şimdiki zamana* göre çekilebilir; bu tarih, anlamı fazlasıyla *güncel*, *şimdiki zamana* tâbi olan daima yakın bir tarihtir. Öyle değil midir ki kökenlerin semavi insanlığı, Yaratılışın *yedinci* gününün ta *kendisiydi*, ta *kendisidir*. Yaratılışın altı günüdür, *hexaemeron*, bu tarihin anahtarı, ve bu tarihe güncel anlamını katan. Çünkü [altı günün] ölçmekte olduğu az ya da çok efsanevi bir kozmogoni değil, *ruhani insanın* ortaya çıkısı, yaratılışıdır. Bu öğreti üzerine biçimlenir devasa *Arcana caelestia*.

---

1 *Vera Christiana Religo*, art. 207.

2 *De Caelo et ejus mirabilibus*, art. 191-195. Bkz. *En islam iranien...*, cilt IV, dizin: *Na-Koja-Abad* maddesi, ayrıca *Mundus imaginalis ya da hayali ve muhayyel*, yuk. ss. 17-43.

4. Ruhani İnsanın Yaratılışının *Hexaemeron*'u

Yaratılış Kitabının ilk iki bölümünün içsel, yani ruhani anlamını nasıl anlamak gerekir? Hıristiyan dünyasının böylesine unuttuğu şeyi ortaya koyarak yani en ince ayrıntısına kadar Kelamdaki her şeyin ruhani ve göksel şeyleri barındırdığını ve ifade ettiğini bilerek [anlamak gerekir]. Bu noktayı göz ardı edersek ölü bir harften ibaret kalır yaşamın terk ettiği [Kelam], tıpkı içsel insandan ayrılınca dışsal insanın ölmesi gibi. Bu ayrıntı olmaksızın, harfte başka ne keşfedilebilir ki? Harfte; kozmogoni, dünyanın Yaratılışı, cennet adı verilen Eden bahçesi ve ilk insan olarak yaratılan Adem konu alınmaktadır. Kim başka bir şey hayal edebilir ki? Yine de, aslında Yaratılış Kitabının ilk bölümü, içsel anlamında, insanın yeniden yaratılışını, yeniden doğuşunu, yani *ruhani yenilenmesini* ele alır ve bu bağlamda da *Antiquissima Ecclesia*'nın ortaya çıkışını.[1]

Zira insanın ruhani yenilenmesi zamanları, yani halleri altıya ayrılmıştır ve [insanın] yaratılışının "altı günü" ya da dönemleri (*hexaemeron*) olarak adlandırılmıştır. [Günler] insana ait herhangi bir şeyin henüz var olmadığı andan başlar, sonrasında insan ortaya çıkar ve altıncı günde [insanın] *Imago Dei*[2] [*Tanrının sureti*] halini almasıyla son bulur. Biraz daha detaylı incelendiği zaman bu altı gün ya da dönemin ardı sıralığı "ilk-insanlık" ile başlayarak şu şekilde devam eder: *ilk gün*, yenilenmeyi takip eden çocukluk halidir; bu bir "boşluk" ve "yoğun karanlıklar" evresidir. *İkinci gün* ya da ikinci hal, içsel insana ait şeyler ile dışsal insana, başka deyişle Tanrıya ve insanın kendine ait şeyler arasındaki ayrım yapıldığı ana denk gelir. *Üçüncü gün*, içsel dönüşüm (*metanoia*) günüdür; bundan böyle içsel insan eyler fakat eserleri hâlâ *cansızdır*, çünkü bunların kendisinden geldiğini zanneder. *Dördüncü gün*, aşk ile donanmış ve iman ile nurlanmış, yani kendisindeki iki ışıkla nurlanmış insanın halidir. Yalnızca *beşinci günden* itibaren iman gereği konuşur

---

1 *Arcana caelestia*, art. 2-4.

2 *A.g.e.*, art. 62.

ve yarattığı eserler "canlıdır", bunlara "denizin balıkları" ve "göğün kuşları" denir.

Nihayetinde *altıncı gün*, aynı anda iman ve aşk ile gerçek ve iyi olanı eyleyen ve ifade eden ruhani insandır. Bu andan itibaren yarattığı eserler "canlı ruhlar" olarak adlandırılır, kendisi ise *Imago Dei* (Tanrının suretidir). Yine de doğal yaşamı icabı, bedene ve duyulara ait şeylerde bulur hazzı ve desteği. Bundan süregelir bir çarpışma ta ki altıncı günün eseri *yedinci günde* amacına erinceye kadar; böylelikle aşk saltanatında saf insan, semavi [insan] oluverir. Fakat günümüzde büyük bir çoğunluk ilk hali aşamaz; bazıları ikinci hale ulaşır; bazıları üçüncü, dördüncü ve beşinciye; oldukça azı ise altıncıya; yalnızca nadirleri ulaşır yedinciye.[1]

Hemen dikkatimizi çeken şey, ruhani insan (altıncı gün) ile semavi insan (yedinci gün) arasındaki ayrımdır. Bu farklılaşma, Swedenborgcu Göğün hiyerarşisine tekabül eder; diyebiliriz ki "yedi gün"ün her biri kendince Swedenborgcu ruhani hiyerarşi ve intisap derecelerine denk gelir. Swedenborg'u hayal kırıklığına uğratan şey, günümüzde hiç kimsenin semavi insanın tabiatı hakkında bilgilendirilmemiş olmasıdır; hatta bazı kimseler ruhani insan olmuş iseler dahi, bu cehaletin neticesinde, ruhani insanı semavi insan ile bir tutmuşlardır, bu ikisinin arasındaki büyük ayrımın farkına varmamışlardır.[2]

Altıncı günden yedinci güne geçiş olarak imlenmiş bu ayrım nedir? Ruhani insan için *Imago Dei* [*Tanrının sureti*] dedik; fakat suret, bir modele *benzerlikten* ileri gelir, benzerliğin *kendisi* değildir. Ruhani insan bir Surettir; [ona] "Nur'un oğlu" (Yuhanna 12:35-36) denir, bir "dost"tur (Yuhanna, 15:14-15). Semavi insan ise bu benzerliğin, teşbihin ta *kendisidir*; [ona] "Tanrının oğlu" (Yuhanna 1:12-13) denir.[3] İnsan, ruhani insan olarak kaldığı sürece (altıncı gün), gücü dışsal insandan içsele doğru hareket eder. Fakat semavi insan haline geldiğinde (yedinci gün), gücü içsel insandan

---

[1] *A.g.e.*, art. 6-13.
[2] *A.g.e.*, art. 85.
[3] *A.g.e.*, art. 51.

dışsala doğru hareket eder, çünkü faaliyeti saf aşktan ileri gelmektedir.[1]

Yaratılışın ilk iki bölümünün yorumunda bildirildiği gibi, akıl ve irade ikilisinin hükmettiği Swedenborgcu antropolojinin temel fikri şu şekilde özetlenebilir: İman aracılığıyla edinilmiş bilgiyle alakalı şeylere ruhani [şeyler]; ilahi aşk ya da insani aşktan kaynaklananlara ise semavi [şeyler] denir; birinciler insan aklıyla, ikinciler ise iradesiyle alakalıdır.[2] Bu farklılaşmanın nedenine inerek şuna varıyoruz: Ruhani insan (altıncı gün), akla has imanın ve bilgeliğin hükmettiği kimsedir; yani *Imago Dei.* Semavi insan (yedinci gün) ise iradeyle alakalı olan aşkın hükmettiği kimsedir, benzerliğin ya da ilahi teşbihin ta *kendisidir.*[3] Bir ayetin de derinlemesine anlatmaya çalıştığı üzere: "[O] eril ve dişil yarattı onu" (Yaratılış 1:27). Ruhani insanın aklı, yani bilme gücünün bütünü, *Antiquissima Ecclesia* insanlarının *eril* olarak adlandırdığı şeydir. İrade, yani kalbin esasındaki başlıca aşk gücü, insan zatının *nucleus*'u (çekirdeği) ise *dişil* olarak adlandırılır. Bunların birbiriyle birleşmesi ise göksel izdivaç arketipi olarak adlandırılır.[4] Havva'nın ortaya çıkışı bu antropoloji dahilinde ve devamında anlaşılacaktır.

Bu antropoloji şemasının bütünü üç Gök, her birinin kendine ait "diyarı" olan üç varlık ve ilahi Kelamın üç anlamı kategorisi öğretisiyle mükemmel bir biçimde uyuşmaktadır. Yaratılış Kitabının ilk bölümü ruhani insanı ele alır; ikinci bölüm semavi insanı; semavi insan ise ölü insandan biçimlendirilmiştir. 1. Ölü insan, yani ruhani olarak ölü insan sadece bu dünyaya ve maddi bedenine ait olan şeyleri iyi ve doğru olarak bilir. Gözettiği amaçlar, kendisine yalnızca bu yaşamda hizmet edecek olanlardır. Ona başka bir dünyanın, duyular ötesi dünyanın bilgisini sunacak olsak dahi reddeder ve bunun imkan dahilinde olmasına inanmaz. Ruhunda bir mücadeleyle, yani ruhu için bir mücade-

1 *A.g.e.*, art. 52.

2 *A.g.e.*, art. 61.

3 *A.g.e.*, art. 53.

4 *A.g.e.*, art. 54.

leyle, yüz yüze kalacak olsa daha baştan yenilgiyi kabul eder. Dışsal hizmetlerin kölesidir o: yasadan, hayatından olmaktan, zenginlikten, şan şöhretten, maddiliklerinden ötürü onun nazarında değerli olan her şeyden korkar. 2. Ruhani insan, ruhani olanı ve semavi olanı Doğru ve İyi olarak bilir, lakin hareketlerinin temeli iman ilkesine dayanır, saf bir aşka değil. Gözettiği amaçlar, bu dünyanın ötesindeki yaşamı ilgilendirir. "Ruhu için mücadele" muzaffer bir mücadeledir; yalnızca tamamıyla içsel olan bağları, bilinç bağlarını bilir. 3. Semavi insanın yalnızca ruhani ve semavi olanın hikmetine değil aynı zamanda bunların doğrudan *algısına* naildir. Bildiği tek iman, aşktan kaynaklanan imandır. Gözettiği amaçlar ise Rabbi ve onun saltanatını ilgilendirir. Mücadele etmesine gerek yoktur, zira muzaffer*dir*, *özgür varlıktır*. Semavi aşkın buyruğunda olan İyinin ve bu aşktan ileri gelen Doğrunun algısından başka bir bağı yoktur.[1]

Bu karakteroloji bütününden belli bir özellik sıyrılmaktadır: semavi insana bahşedilmiş ilahi lütuf olan dolaysız *algı*. Antropolojinin, Adem'in tarihsel dramının ana temasıdır bu. Ruhani insan, hâlâ Yaratılışın altıncı günündedir; yedinci günün arifesinde, Şabat'ın arifesindedir. Semavi insan haline büründüğünde yedinci gündür, Şabat'tır, "Tanrının eseri"dir; çünkü bir tek Tanrı, onun için altı gün boyunca mücadele etmiş, yani onu yaratmış, biçimlendirmiş, oluşturmuştur.[2] Bundan böyle dışsal adam uyar içsel adama, onun hizmetindedir; semavi insan, iman yaşamı ve aşk yaşamıyla bütünlenmiş "insan-ı kamil"dir. İman yaşamı onu hazırlar, fakat insan olmasını sağlayan aşk yaşamıdır, zira insan, aşkı neyse odur; mesele zekasına da imanına da geldiğinde bu böyledir.[3]

Semavi insan, Tanrının kendisini yerleştirdiği bahçenin *ta* kendisidir. Mümkün bütün *algılar* dahilinde neyin iyi neyin doğru olduğunu bilme izni bahşedilmiştir kendisine. Her

---

[1] *A.g.e.*, art. 81.
[2] *A.g.e.*, art. 85, 88.
[3] *A.g.e.*, art. 95, 10284.

ne kadar bahçe *o* ise de bahçe *onun* değildir; algılarının hepsi Tanrı tarafından harekete geçirilir. Kendiliğinden algılayabileceğini, yani duyumsanır şeylere, -"dışsal hafızanın" bilgilerinden oluşan- "bilimsel" şeylere geri dönerek imanın ve duyular ötesi dünyanın esrarlarını inceleyebileceğini umacak olursa, bu, semavi tabiatının ölümü olacaktır.[1] Narin ruhani varlığında, bugün bile ne olduğu hakkında pek fikrimizin olmadığı bu gizemli içsel teneffüsü kesilecektir. Bu yüzdendir ki pek çok insan nazarında *ruh* [*esprit*] benzeri bir şeyin esas mevcudiyeti imkansız gözükmektedir; çünkü [onlar] *spiritus* kelimesi ile fizyolojik teneffüslerini sağlayan nefes kelimesinin ne anlama geldiklerini karıştırmaktadırlar.[2]

Bu satırlar, bu insanlık tarihinin temel dramasının anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu dramanın tam kendisi gibi satırlar da bütün *Antiquissima Ecclesia*'yi alakadar etmektedir. Kelamın bütün içsel gerçeklikleri (*interiora*) öyle bir tabiata sahiptir ki *Ecclesia* hakkında söylenenler her bireysel üye için de söylenebilir. Zira her birey bir *Ecclesia*, Tanrının tapınağı olmasaydı, ne *Ecclesia*'nin bir parçası olabilir ne de "tapınak" olarak betimlenebilirdi. Bu sebepten ötürü bütün *Antiquissima Ecclesia* tekil halde *Homo* olarak adlandırılır.[3] Bütünün ve "her biri"nin bu monadolojik karşılılığında ortaya çıkacaktır yedinci günün sonuyla başlayan dramanın içsel anlamı. Oldukça yaygın bir halk yorumunun buyurduğu üzere "tenin draması" olarak değil de bilgi ve insan bilinci draması – dramanın *aslı*– olan bir drama. Bu noktada Swedenborgcu yorum ve İsmaili yorum arasında göze çarpan bir uzlaşma bulunmaktadır.

Lakin her şeyden öte, Swedenborg'un *algı* olarak betimlediği şeye verdiği teknik açıklamaları, bu dramanın içsel anlamının açıklamasına giriş olarak ele almak gerekir. Günümüzde [bu anlamın] ne olduğunu göz ardı ediyoruz, diyor, çünkü tüm agnostik akılcılık nazarında pekâlâ bir paradoks-

---

[1] *A.g.e.*, art. 74.
[2] *A.g.e.*, art. 97.
[3] *A.g.e.*, art. 82.

tan ibaret bir içsel duyumsama, ruhani bir duyumsama[1] söz konusudur. Ancak *Antiquissima Ecclesia*'nin göksel insanları [bu algının] ne olduğunu gayet iyi biliyorlardı, ve bu insanların bu meleki algının (oysa ki ruhani insan bilince sahip, fakat algıya sahip değildir; ölü adam ise bilince bile sahip değildir) ayrıcalığına nail oldukları bilinmektedir. Algı iki çeşittir: bir şeyin varlığını ya da yokluğunu, hakikatini ya da sahteliğini doğrudan algılamaya ve düşüncenin de kaynağını algılamaya dayanan; yalnızca fikirlerinden birini bildikleri ve kendilerine doğru yaklaşan bir varlığın niteliğini algılamaya dayanan Meleklere ve Ruhlara has algı.[2]

Swedenborg nazarında bu algı teorisi, derinlemesine ve hakikaten mistik bir duygudan ileri gelir. [Bu algı] mükemmel bir saydamlık, berraklık gerektirir. [Algının] ait olduğu varlık, bilme ve düşünme, isteme ve harekete geçme eylemlerinin her birinde, etkin Öznenin bizzat Tanrı olduğunu bilir.[3] Bir manada, *cogitor*'un kartezyen *cogito* yerine geçmesidir; semavi insanı, bir cennet, "Tanrının bahçesi" yapan da budur zaten. Buna karşılık, kendi bilme eylemlerinin, kendi zekalarının, kendi bilgeliklerinin asıl eyleyicisi olduğunu varsayan ruhlar vardır; ve bunların hepsi eğer kendilerine "feyz edilmiş" olsaydı, yaşamdan mahrum olacaklarını, var olmayacaklarını, düşünen kişinin kendileri değil bir başkası olacağını varsaymaktadırlar. Bu noktada, *algının* ve yaşamın, başka bir deyişle her bir doğal insanın nuru olan bu ruhani dünyanın gizemli feyzinin ne olduğunu anlamak imkansız olacaktır.[4] Anlayamadıkları için de kendi yanılsatıcı benliklerine dönerler; ve [bu benliğe] kendilerini ne kadar kaptırırlarsa daha bir karanlık ve bu nuru görmez olurlar. Kendilerindeki gerçek beni bulamaz olurlar. İnsanın *proprium*'uyla ilgili ölümcül bir karışıklığa yol açarlar; insanın varlığında

---

[1] Sadra Şirazi'de ruhani duyumsama ve his kavramlarıyla karşılaştırma yapılabilir (*havas ruhaniye*, ruhani görü, ruhani duyum, vb.) bkz. *En Islam iranien...*, cilt I, s. 229 vd., 242 vd., ayrıca bkz. *Histoire de la philosophie islamique*, cilt I, Paris, Gallimard, 1964, s. 83 vd.

[2] *Arcana caelestia*, art. 104, 1383.

[3] *A.g.e.*, art. 1384.

[4] *A.g.e.*, art. 1385-1387.

ve ilahi saydamlık halinde bizzat kendisi olarak bulunduğu bahçeden kovulmuşturlar. Fakat insan zaten bu bahçe *olduğu* için, bu bahçeden kovulmuş olmak insanın kendi kendinden kovulmuş olmasıyla aynı anlama gelir. *Antiquissima Ecclesia*'nin, yani semavi insanın çöküşü budur; takip eden nesiller ise nihayetinde Tufan ile helak olmuşlardır.

5. Adem'in Tarihinin Ruhani Anlamı

Fazlasıyla basitleştirme riskiyle karşı karşıya olsak da burada Swedenborg'un uzun ve anlamca yoğun sayfalarını özetlememiz gerekmektedir. Ruhani bir varlığın mekanı [onun] içsel hali, bahçe, cennettir; bu hal ise bizzat semavi insandır, içsel halidir. Bu bahçenin ağaçları, aşk ve aklın, İyi ve Doğrunun mümkün algıları bütünüdür. Bundan sonra değineceklerimiz için bu teknik anlamı göz önünde bulundurmak önemlidir. Lakin bu ağaçlar arasında, dokunulmaması gereken, ölüm cezasını gerektiren, bir ağaç vardır. Ruhani yorumbilgisi icabı ne demek gerekir? Semavi insan, *Antiquissima Ecclesia* insanı, Tanrı ve Melekler ile doğrudan bir ilişkisi aracılığıyla, vahiyler, görüler ve rüyalar aracılığıyla Göğün bütün şeylerini doğrudan algılama imtiyazına sahipti. Bu varlık biçiminin mümkün kıldığı şey ise [kendisinde] etkin olan ilahi İlkeden süzülen bu algıların sonsuzluğuydu. Fakat gene bu varlık biçiminden ötürü dünyanın bu algılarını kendiliğinden edinmek, yani Göğün şeylerini duyulara ait şeyler, "bilimsel" dediğimiz şeyler aracılığıyla incelemek yasaklanmıştı. Zira bu şekilde imanın semaviliği yok edilmiştir. "İmanın gizemlerini ampirik ve bilimsel şeyler aracılığıyla inceleme arzusu, yalnızca Yaratılışın ikinci bölümünde ele alınan *Antiquissima Ecclesia* devamının düşüşünün nedeni olmakla kalmamış aynı zamanda her *Ecclesia*'nın düşüşünün de nedeni olmuştur; zira sadece yaşamın bütün yanılsamaları değil aynı zamanda bütün kötülükleri de buradan kaynaklanır.[1]"

---

[1] *A.g.e.*, art. 126-127.

Yaratılışın bu bölümünün anlamının daima güncel kalmasının nedeni de budur Swedenborg'un dediğinden anladığımız kadarıyla. Duyumsanır şeyler aracılığıyla göksel şeyleri, duyular ötesi şeyleri bilmek, *analojik* bilginin, semboller algısının isleyişinin ta kendisidir. Tabii ki de burada göz önünde bulundurduğumuz, önceden de işlediğimiz üzere, mükemmel bilim, "bilimlerin bilimi" olan bu "tekabüller bilimi" değildir her ne kadar hikmet sahibimizin kendisi de önemli bir bilim adamı olmuş, kutsal kitap yorumları esnasında, örneğin, insan beyni anatomisinin analojik olarak Gök topografyasının *Homo maximus* olarak nasıl ortaya çıkardığını göstermiş olsa da. Burada yapılacak "hata", analog olanı özdeş olana indirgeyen bilimsel bir kanıtlama uğruna analojik akıl yürütme, *anaphora* işleyişini unutmak olacaktır. Yasak ağaç, yasak bilgi; imanın duyular ötesi şeylerini arzuladığında bu dünyanın insanının edindiği bilgi budur; bu bilginin apaçıklığı hem mantıksal hem de ampirik bir kanıtlamayla kendisine bahşedilir, bu bilgi olmaksızın ise hiçbir şeye bağlı değildir. Oysa bu mecburiyet ve peşinden koştuğu bilgi, insanın *proprium*'undan ileri gelir, yani hem yaşamı hem de nuru olan İlkeden mücerret tek bir insandan. Böylesi bir bilgi, şeylerin düzenine aykırı olacağı için imkansızdır. [Bilgi] akılsal bir yolla duyular ötesi olanı duyumsanır olanla bir tutmaya, şeylerin özünü duyumsanır görünüşlerine dönüştürerek ve matematiksel karşılıklarına indirgeyerek –analojik bilginin, yani yorumbilgisinin tam zıttı– ilk [ilkeyi] saf dışı bırakmaya yeltenmektedir. Halbuki [analojik bilgi] yaşamın kaynağı olan, aştığı Eşiğin ışığını alır, diğer bilgi ise bu dünyanın insanından ileri gelir, dünyanın bu tarafında kalır ve bünyesinde ölümü barındırır.[1] Günümüzde, "bilimsel" olarak adlandırılan bazı beklentilerin, aşılması gereken Eşiği tamamıyla göz ardı ederek, nasıl da insanın geleceğini betimlemeye kalkıştıklarını görmekteyiz.

Yaratılışın ilk üç bölümünün anlattığı – *Antiquissima Ecclesia*'yı ilk döneminden, yani filizlenme döneminden, insanın

[1] *A.g.e.*, art. 128-129.

semavi bir insan olduğu dönemden [bu insanın] çöküşüne ve yok oluşuna kadarki dönemlere kadar anlattığı – işte bu dramdır. Swedenborgcu yorumbilgisinin maksadını sezebilmek için bazı esas özellikleri gruplamak gerekir: bu *Antiquissima Ecclesia*; *Homo*, eril *ve* dişil olarak yaratıldığını ve bunun ne anlama geldiğini bildiğimiz insan olarak belirtilmiştir. Düşüş, sona erme ve sonraki neslin yok olması, Swedenborg'un insanın *proprium*'u olarak betimlediği şeye çıkar. *Homo* ve *proprium*'unun bu iki temsili arasındaki bağ nedir o halde?

Bu son kelime [*proprium*] Swedenborg lügatinde insana has olanı, kendiliğini (*Selbstheit*, *selfhood*) ifade eder. Fakat bu kişisel kendilik, İlkesinden ayrılmayacak bir kendilik bilincine sahip olabilir; [bu kendilik] İlkesine saydamdır; ondaki yaşam ve nur İlkesinin yaşamı ve nurudur (İslam ruhaniyetindeki ifadenin de buyurduğu üzere: "Kendini tanıyan Rabbini tanır"). Ya da tam tersine bu kendilik, İlkesinden bağımsız biçimde var olduğu kanısında olabilir; kurgusal otonomisinde kendi içine kapanır ve böylece de kararır gider, hiçliğe ve ölüme yenilir. İşte insanın *proprium*'u, kendine has kendilik hallerinin anahtarı; bildiğimiz antropoloji şemalarına uygun olarak insanın eyleme şekli; semavi insanı, ruhani insanı ya da maddi insanı oluşturur. Sonuncusunda, onun kendiliği, *proprium*'u mutlak anlamda her şeydir; bu kendiliği kaybedecek olursa *var olmaya* devam edemeyeceğini düşünür. İkincisinde, ruhani insanda ise kendisindeki düşünme ve eyleme gücünün "bizzat" İlkesinin (Tanrının) kendisi olduğu hissi ve görüşü bir nevi teorik bir bilgidir. Yalnızca ilki, semavi insan [bunun] edinilmiş algısına sahiptir. Kendisi her ne kadar arzulamamış olsa da kendisine hakikaten bir *proprium*, bir kendilik verilmiştir. Aynen böyledir, üstün dinginlikte, "her şeyin Tanrının bizzat kendinden olduğu yerde" kendi kendini bir kendiyle, bir *proprium*'la yönetme sevincini tadan Melek için. Bu da *proprium*'dur, semavi Kendilik; halbuki maddi insanın *proprium*'u şeytani Kendilik, cehennemin kendidir.

Bu noktadan itibaren olaylar keskin bir şekilde gelişir: *Antiquissima Ecclesia*'yı takip eden kuşaklar "yalnız yaşamaya",

başka bir deyişle bu içsel *proprium*, bu semavi Kendiliğin kılavuzluğu altında yaşamaya kadir değillerdi. Sonrasındaki *Ecclesia*'lar gibi bu da "uluslar arasında olmayı" arzulamıştır. Arzuladığı için de şöyle buyrulur: "İnsanın tek başına olması iyi değildir" (Yaratılış 2:18).[1] İşte insanın daldığı derin uyku (Yaratılış 2:21). Bu uyku, tam da insanın kendisinin kendine ait bir kendiliğe, kendiliğinden bir kendine sahip olduğuna inanacak noktaya geldiği haldir. Bu hal aslında derin bir uykudur, çünkü insan kendini, kendiliğinden yaşıyormuş, düşünüyormuş, konuşuyormuş ve eyliyormuş olarak bilir. Ancak bu yanılsamanın farkına varınca ayılır ve adeta derin bir uykudan uyanır.[2]

Bu uykudan uyanışı, kutsal kitaptaki anlatıya göre, Tanrının [adamın] "kısımlarından" birini kadın olarak biçimlendirip insana sunduğu andır (Yaratılış 2:22). İnsan artık yalnız değildir. Tabii ki söz konusu olan, Adem bireyinin fiziki kişiliği üzerinde yapılmış herhangi bir cerrahi operasyon değil, üzerine düşünmeyi gerektiren en derin *arcana*'lardan biridir. Bu "kısım", göğsü ve kalbi çevreleyen kemikten aygıt insanın *proprium*'unu simgeler. Zira Göğün Meleklerinin nazarında insanın *proprium*'u, öz Kendiliği -insanın kendisine her ne kadar gerçek bir şeymiş gibi görünse de- kemikten, cansız, ölü ve yanıltıcı bir şey olarak belirir. Aslında İlkesinin (Tanrının) yaşamı insandan çekilecek olsa, [insan] düşen bir taş gibi ölür. Buna karşılık, İlkesini yaşamı kendisindeyken ve bunun farkındayken insanın *proprium*'u Meleklere bir kemik olarak değil, bu tarafta yer aldığı söylenen ten, yaşayan bir ten olarak görünür.[3] Kadın, Havva işte bu *proprium*'dur, Tanrı tarafından can bahşedilen insanın Kendisi. Bu sebepten ötürü kadın "yaratıldı" denmez; insanın kısmı, öz Kendisi, *proprium*'u kadın olarak şekillendirildi denir.[4]

---

[1] *A.g.e.*, art. 139.
[2] *A.g.e.*, art. 147 ve 150.
[3] *A.g.e.*, art. 148-149.
[4] *A.g.e.*, art. 150-153.

Adem'in değil de *Homo*'nun bahsinin geçtiği ayetin önceki yorumuna[1] geri dönelim: "Tanrı onları erkek ve kadın olarak yarattı." (Yaratılış 1:27). Bu yorum, erilin ya da adamın (*vir*) aklı ve akıldan ileri gelen her şeyi, bilgelik ve iman ile alakadar her şeyi simgelediğini gösterir; dişil ya da kadın ise iradeyi, aşk ile, yaşam – çünkü yaşam bir tek aşk ile devam eder – ile alakadar her şeyi simgeler.[2] Zira irade olarak ifade edilen güçtür *nucleus*, insan varlığının bağrı. Bu sebepten denmiştir ki aşk olan ve imandan kaynaklanan *Yaşam Ağacı* "bahçenin merkezinde" idi, yani iradede, içsel insanın kalbinde idi.[3] İnsan varlığında dişil ya da insana dahil dişil bu bağlamda insanın Kendisidir, *proprium*'udur; fakat onu canlı kılan İlkeye saydam bir Kendidir. İşte yedinci günün sabahında oluşturulmuş semavi insan bu haldedir. *Homo*'dur, eril ve dişil (*mas femineus* derlerdi simyacılar), yani – Swedenborg her ne kadar kelimeyi telaffuz etmemiş olsa da– ruhani oluşumu androjendir (Swedenborgcu bir deyişle androjenin ruhani oluşumu, semavi *çifte* dayanmaktadır; bu sebepten denir ki bu çiftin her iki üyesi –her biri diğerinin yarenliği olacak biçimde– tek bir Melektir[4]).

Yalnız, bu *Homo*'nun sonraki kuşakları, ilahi gözlemi gerektiren bir arzuya meyillidir: "İnsanın tek başına olması iyi değildir." Havva'nın biçimlendirilmesi, insanın *Kendisi*nin, *proprium*'unun bir dışsallaştırma, nesnelleştirme surecidir. Bu sebepten ilk vakada dişil, *içsel insanın proprium*'unu, *Kendisi*ni simgelerken artık *dışsal insanın proprium*'unu, *Kendisi*ni

[1] Bkz. 4. bölüm.

[2] *A.g.e.*, art. 54, 252, 476.

[3] *A.g.e.*, art. 105: *Yaşam Ağacı*, kendisinden kaynaklanan aşk ve imandır. *Bahçenin ortasında*, içsel insanın iradesinde demektir. Kelamda *kalp* olarak adlandırılan irade, Tanrının insandaki ve Melekteki ilk mülküdür. Fakat kimse kendiliğinden iyilik yapamayacağı için, her ne kadar insana bahşedilmiş olsa da irade ve kalp insana *ait* değildir; insanın irade olarak adlandırdığı açgözlülüktür, insana *ait* olan budur. İrade, Yaşam Ağacının yerleştirildiği *cennetin ortası* olduğu ve insanın saf iradesi değil açgözlülüğü olduğu için *Yaşam Ağacı*, tüm aşkın ve tüm imanın, dolayısıyla da tüm yaşamın kaynağı olan Tanrının merhametidir.

[4] Bkz. *De Caelo et ejus mirabilibus*, art. 372 ve 382.

simgeler. Swedenborg'un yoğun sayfaları üzerine dikkatlice düşünürken Yaratılış Kitabının şu aynı bablarının Jacob Boehme yorumunu anımsatmak gerekir: Adem, "gençliğinin nişanlısı", dişil kendisi olan *Sophia*'dan nasıl ayrıldı ve Havva, dışsal dişil bunun telafisi olarak nasıl ona verildi? Havva, Adem'in karşısında "nişanlısı ve eşidir". Adem-Havva ilahi irfana sahip bir çifttir, çünkü Havva, Adem'in Kendisidir, ilahi Mevcudiyet ile canlandırılmış *proprium*'udur. Adem-Havva çifti aşkın İyisinin ve imanın Doğrusunun algısına sahiptir ve bunun sonucu olarak da tarifsiz bir neşe ile tüm bilgeliğe ve tüm zekaya maliktirler. Swedenborg, Yeremya'nın (31:22) bir babında bunun izine rastlar: "Yehova yeryüzünde yeni bir şey yarattı; adamı çevreleyen kadın." "Bu surede bahsi geçen semavi evlilik ki kadın ile Tanrı tarafından canlandırılmış *proprium*, Kendilik simgelenir ve çevreleme eylemi kadına bahşedilmiştir; çünkü bu *proprium*, (bu Kendisi) tıpkı tenden yapılmış bir kısmın kalbi çevrelemesi gibidir.[1]"

Fakat tam da bu *Kendisinin*, kendi benliğinin ya da *proprium*'un dışsallaştırılmasında tehlikenin tohumu bulunmaktaydı. Çünkü bu *proprium,* dışsallaştırma bünyesinde, aşkın ve semavi evliliğin yıkımını getirecek olan güç iradesi, hükmetme iradesi tehditlerini barındırıyordu. Bir yandan bilgi dramı ve insanın semavi bilincinin çöküşü –ki Swedenborg Yaratılış Kitabının ilk bölümlerinde bunlardan bahsedildiğine rastlar– arasında çarpıcı bir benzerlik, öte yandan ise semavi aşk ve sefih, şeytani aşk arasında tezat – ki bu tezat Swedenborg'un öğreti ve görü bakımından en zengin eseri için esin kaynağı olmuş ve düşüncesinin sağlam temelini oluşturmuştur[2]– vardır. İlk semavi insanda, içsel insan dışsal insandan öylesine iyi ayrılmıştı ki birine ya da diğerine ait olan şeyleri algılıyordu, ve Tanrının dışsal insana nasıl içsel insan yoluyla hükmettiğini algılıyordu. Lakin sonraki kuşaklar, dışsal insana ait *proprium*'un artan arzusuna kapıldı; öylesine kökten bir başkalaşım geçirildi ki

[1] *Arcana caelestia*, art. 155.

[2] Bahsedilen eser *Delitiae sapientiae de amore conjugali*, Amstelodami, 1768.

insanlar artık içsel insanı dışsal insandan ayırt edemedikleri gibi bunların birbiriyle karıştığını zanneder oldular.[1] Buradan kaynaklanır işte erişilmez nesneyi –aşktan ileri gelen bir iman algısı dışında herhangi bir şekilde bilinmesi imkansız nesneyi– bile erişilir kılan bir bilgiye sahip olma arzusu. Ve bu arzu, semavi insanın ölümü olacaktır.

Antiquissima Ecclesia sonrası üçüncü kuşağın da kaderi böyle olmuştur: Şüphe. Şüphe, ifşa olmuş şeylere iman eklemeye, duyular ötesi ruhani diyarların varlığını kabul etmeyi sadece ortak ampirik bilgiyle [bunların] algılanacağı ve görüleceği koşuluyla razı olanlara musallat olmuştur.[2] Eski zamanlarda yılan, bütün yılan cinsleri, duyular ötesi ve ifşa edilmiş şeylerden çok duyularca bilinen şeylere güvenen kişileri betimlemektedir. Kurnazlıkları git gide daha da vahimleşmiştir, Kadimlerin yadsıdığı "bilimsel" denilen bir bilgiler cephanesi emirlerine amadedir. Kah insan inanmaz duyularından başkasına, kah bilim adamı, kah filozof. Burada Swedenborg gözde temasına geri dönüş yapmaktadır, zira bütün bu yadsıyanlar varlığını reddetmekte hemfikir iken – düşünür ve vizyoner olarak – bütün eseri, duyumsanır dünyadan daha önemli, figürler ve biçimler bakımından daha zengin bir ruhani dünyanın varlığının bir şahitliğidir. Kendilerinin bile ne anlama geldiğini bilmedikleri *ruh* terimini kullanıp dururlar. Burada hedef alınan özellikle Descartesçılık'tır; zira en iyi koşullarda bile filozof, ruhun *düşünceden* olduğunu onaylamaya razıdır, halbuki [bunu yaparak] ruhun fiziki organizma karşısındaki bağımsızlığını akledilebilir kılan tüm esaslığı ruhtan uzaklaştırmaktadır.[3]

---

[1] *Arcana caelestia*, art. 159 vd.

[2] *A.g.e.*, art. 194.

[3] *A.g.e.*, art. 196. Buna karşılık, Swedenborgcu bir düşünür olan C. Giles'in *Geistleiblichkeit* (ruhani cismaniyet) hakkındaki yerindeki beyanlarıyla bir karşılaştırma yapmak gerekir. *Das Wegen des Geistes und der geistigen Welt* (deutsch, 4. Aufl., Zurich 1935, s. 12, F. Horn, *Schelling und Swedenborg*'da alıntılanmıştır, not 75): "Bu noktada filozoflar ve Hıristiyanlar, yalnızca *hakiki* her bilgi için değil aynı zamanda Ruhun mümkün *her* bilgisi için ölümcül hata yaptılar. Genel olarak gerçek bir Ruh kavramına ulaşmayı sağlayacak tek yolun, Ruhu her açıdan Maddenin

Herkes duyular ötesi şeylerin bilgisini ampirik bilgi önermelerine, yasalarına, ispatlarına tâbi kılmaya uğraşarak – lakin bunu başaramayıp nihayetinde duyular ötesi şeylerin var olmadığı beyanında bulunurlar sadece– Bilgi Ağacının kutsallığını bozmuştur ve bozmaya da devam etmektedir. İşte bu tam da başlarda *Antiquissima Ecclesia* semavi insanının yasakladığı şeydir, ama maalesef gelecek kuşaklar bu hataya düşerler.[1]

Dönüşüm, çarpıcı bir sembolizm ile başlar. Başlangıçta denir ki (Yaratılış 2:9) bahçenin merkezindeki Yaşam Ağacı idi (bizzat insanin ta kendisi olan bu ağaç). Sonra, yılanın Havva ile görüşmesi esnasında tam karsımızda Bilgi Ağacı vardır, meyvesinden yenilmemesi gereken, bahçenin merkezindeki ağaç (Yaratılış 2:17 ve 3:3). Esasında artık aynı insandan ya da aynı insan halinden bahsedilmemektedir. Kendisine göre Yaşam Ağacının bahçenin merkezinde bulunduğu insan, kendisinde aşkın hüküm sürdüğü insandır, tüm bilgisi ve tüm bilgeliği aşktan ileri gelen insandır; böyle bir insan gene aşktan ötürü bilir imanın ne olduğunu. Bu nesil yok olduğunda, kendisine göre bahçenin merkezinde artık Yaşam Ağacının değil de Bilgi Ağacının bulunduğu insan ortaya çıkar; güç düzeni tersine dönmüştür. Artık aşktan ötürü sahip değildir insanlar iman şeylerinin bilgisine; iman bilgileri sayesinde aşkın da ne olduğunu bilir

---

zıttı olarak düşünmek olduğunu kabul etmiş bulunmaktayız. Nihayetinde de şu sonuca vardık: Maddenin bir biçimi vardır, öyleyse Ruhun olamaz; Maddenin bir cevheri vardır, o halde Ruhun olamaz. Bu şekilde Ruhun mümkün her varoluşunu yadsırız. Bir Hıristiyan Ruhun varlığını kabul ettiği, fakat [Ruh] hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne sürdüğü ölçüde bu noktada kalır. Yine de pek çokları bu felaket sonucun bir adım daha ötesine gider ve tamamıyla ve en basit haliyle Ruhun varlığını yok sayar. Bu mantıksal sonuçtur; zira yadsıma, olumsuzlama ve hiçlikten başka bir şeye varmaz... Kaçınılmazdır ve Hıristiyan o noktaya varmadan durmak şartıyla bu sonuçtan kaçar. Ruhani bir cevher olduğunu ve bu cevherin bir biçimi olduğunu kabul etmek zorundayız, yoksa genel olarak Ruhun varlığını inkar etmeye zorunluyuz. Bundan başka bir sonuç çıkması imkansız."

[1] *A.g.e.*, art. 199, 202.

hale gelirler. Üstüne üstlük pek azı nadiren tamamıyla teorik bilgi dışında bir şey bilebilir.[1]

Bu dönüşüm, işte şimdi, tufan öncesi insanlıktan tufan sonrası insanlığa, *Antiquissima Ecclesia*'dan *Antiqua Ecclesia*'ya, semavi insandan ruhani insana geçişi hazırlar. İlkinin dehası, ikincininkinden tamamıyla farklıdır; gene de ilkinin semavi tohumundan bir şey geçmiştir ikinciye, en azından Tufan olarak adlandırdığımız şeyden kurtulanlara. Diğerlerinin büyük bir kısmı yıkıma doğru yol almıştır. Takip eden *dördüncü kuşak*, "Ağaçtan yemek iyidir diyen" kuşaktır; bunlar Kendilik aşkıyla baştan çıkmayı kabul etmiş olanlardır; *proprium*'larını, bizzat Kendilerini herhangi bir saydamlık olmaksızın bilgilerinin kaynağı olarak almış ve mantıksal ya da bilimsel bilgiyle, duyular yoluyla doğrulanmaksızın ifşa olmuş şeylere inanmayı reddetmiş olanlardır. *Çıplaklık* onları korkutmuştur, kendi benliklerine terk edilmişlerdir; zekadan ve bilgelikten mahrum kalmışlardır; çünkü kaynağı kendilerinde bulduklarına inanarak kendilerinde yanılsamadan başka bir şey bulmamışlardır. Doğru ve İyi bakımından çıplak kalmışlardır. Kutsallığı bozulmuş bahçede duydukları ilahi ses içsel sestir, sahip oldukları semavi algının son kalıntısı.[2] Gene burada Adem'in hatasını *zahiri* ve *batıni*, harici ve dahili arasındaki bağın bir kopuşu olarak yorumlayan İsmaili irfan ile dikkate şayan bir benzerlik gözümüze çarpıyor. Kopuş, cennetten sürülmüş *beşinci kuşakla* burada son bulur. Bundan böyle Kerubiler buraya erişimi yasaklarlar. Önlerinde fırıl fırıl dönen bir kılıcın alevi, çılgın arzularıyla yanıp tutuşan kendilik aşkı ve inançları insanı cennete girmeyi ister hale getirir, halbuki dur duraksız maddi ve fani şeylere bulaşmaktadır. Zira Bilgi Ağacının zaten kutsal-

---

[1] *A.g.e.*, art. 200, 310. "Bu insanların halleri tufan-öncesindekilerden tamamıyla farklıdır... Şu anki neslin bütünüyle yadsıdığı *arcana*'lar buradadır, zira bugün kimse ne semavi insanın ne olduğunu bilir ne de ruhani insanın ne olduğunu, bunun yanı sıra ne *mens humana*'nın niteliğini ve sonucu olan yaşamı bilir ne de ölümden sonra sonucu olan hali." Art. 310.

[2] *A.g.e.*, art. 208, 214, 218.

lığı bozulmuştur, şimdi ise Yaşam Ağacına yaklaşmak da yasaktır.[1]

Böylece birbirini takip etmiştir *Antiquissima Ecclesia* halleri: 1. Birlik (eril-dişil) halinde *Homo.* 2. Havva'nın yaratılmasında bahsi geçen kendi benliğinin, *proprium*'un dışsallaştırılması. 3. Şüphenin filizlenmesi. 4. Düşüş. 5. Cennetten kovulma. 6. ve 7. kuşaklar (Yaratılış 3:24) insan seviyesinin altına düşeceklerdir; cennetin bu sürgünlerinin yozlaşmaları daha yüksek bir seviyeden düşenlerinkinden bile daha büyük olacaktır. Bunlar, Tufan halkıdır. Yaratılış Kitabının IV. ve V. bölümleri, *Antiquissima Ecclesia*'nın yozlaşmasını ele alır.[2] V. bölümden Nuh'a[3] kadar olan kısımda sıralanan bir düzine isim (Şit, İdris, Kenan, vb.), kişisel bireysellikleri değil *Antiquissima*'nın azalma evrelerini, akımlarını, öğretilerini betimlemektedir, ta ki nihayetinde Nuh adı altında, *Nova Ecclesia* olarak anılacak, karanlıklardan belirecek küçük bir azınlık kalıncaya kadar.

---

[1] *A.g.e.*, art. 306.

[2] *A.g.e.*, art. 307 vd., 310 vd.

[3] *A.g.e.*, art. 468. Bkz. Yaratılışın V. bölümünün özetini sunan art. 460-467. V. Bölüm özellikle *Antiquissima Ecclesia*'nın Tufana kadarki yayılımını ele alır. *1. Antiquissima Ecclesia*'nın kendisi semavi idi; ve *Homo* olarak adlandırılır ve "Tanrıya benzeme" ile öne çıkmıştır. *2. Antiquissima* kadar semavi olmayan ikinci bir *Ecclesia* Şit olarak adlandırılır. *3.* Enos olarak adlandırılan üçüncü bir *Ecclesia. 4.* Dördüncüsü Kenan. *5.* Beşincisi Mahalalel. *6.* Altıncısı Yared. *7.* Yedincisi İdris. *8.* Sekizincisi Methuselah. "İdris" olarak adlandırılan *Ecclesia*, *Antiquissima* tarafından algılanan ve kendisine görünen öğretiyi düzenleyen olarak betimlenir. Öğreti, o dönemde kullanılmamış olsa da gelecek kuşakların kullanımı için muhafaza edilmiştir. Babın dile getirdiği şudur: "İdris artık yok, çünkü Tanrı onu aldı" (Yaratılış 5:24). *9.* Lemek olarak adlandırılan dokuzuncu bir *Ecclesia. 10.* Onuncusu, Tufandan sonraki üç *Ecclesiae*'nın anası, Nuh olarak adlandırılan *Ecclesia. Antiqua Ecclesia* olarak betimlenen bu dönemdir. Lemek, *Antiquissima*'nın sahip olduğu nimetlerin hiçbirini muhafaza edememişliğiyle betimlenir, ve Nuh ise *Nova Ecclesia* olarak. İsmaili irfan da kendi açısından "Nuh Çağının", kişi olarak Nuh'u değil, dönemi belirttiğini zaten bilmektedir. Burada sıralanmış on isim, Arap yazısından kaynaklanan bazı değişikliklerle birlikte, Şii nebeviyeti tarafından da kabul edilir.

5. Nuh'un Tarihinin Ruhani Anlamı

"Ve Yehova, insanın kötülüğünün yeryüzünde çoğaldığını ve kalbindeki düşüncelerinin bütün muhayyilesinin her gün kötülükten başka bir şey getirmediğini görür" (Yaratılış 6:5). Edebi anlamda Yeryüzü, insanın olduğu yerdir; içsel anlamda ise aşkın olduğu yerdir çünkü insan, aşkı neyse odur. Aşk, irade olarak anılan insanı meydana getiren ve esas gerçekliğe ya da güce bağlı bulunmaktadır; bu sebepten ötürü de Yeryüzü burada insanın kendi iradesini ifade eder. Zira insan, esas isteğine göre ve isteği gereğince insandır, bilgilerine ve aklına göre değil. Çünkü bunlar, esas gerçekliğinden kaynaklanmakla kalır ve bu öyle bir raddededir ki bundan ileri gelmeyen şeyleri ne bilmek ne anlamak ister.[1]

Öte yandan, "Nuh" ile, Tufan öncesi kendisini [bu dönemi] önceleyenden ve sonrası devam ettirenden [dönemi] ayırmak için *Antiqua Ecclesia* olarak adlandırılacak bir *Nova Ecclesia* ifade edilmektedir.[2] Birinin ve diğerinin halleri tamamıyla farklıdır. Bu farklılığa daha önce de değinmiştik. *Antiquissima* insanları, ilahi İyinin ve Ondan kaynaklanan hakikatin dolaysız ve doğrudan bir algısına sahiptiler. *Antiqua*'ninkilerin, "Nuh"unkilerin ise doğrudan algısı olmayacaktır, bilinçleri ve bilgileri olacaktır. Zira doğrudan algı, (tek başına ise bütün şüphelere açık) bilinçten başka bir şeyi belirtmektedir; Swedenborg'un semavi insan olarak ve ruhani insan olarak karakterize ettiği insanlar arasındaki tüm farklılık bundan kaynaklanmaktadır. Önceleri, aşktan dolayı bütün hakikatleri, aklın ve imanın hakikatlerini algılama yetisi bahşedilmişti insana; insanda iman ve bilgi aşk idi. *Antiqua* insanında ise durum bambaşkadır.[3]

Yaratılışın VI. bölümünün tefsirine başlangıç olarak Swedenborg, kitaplarında defalarca gördüğümüz uyarıyı tekrar eder. Sadece edebi anlamına bağlı kalacak olursa

---

[1] *Arcana caelestia*, art. 585.

[2] Bkz. 3. bölüm.

[3] *A.g.e.*, art. 597.

insan Nuh'un tarihinin gerçek anlamını ne görebilir ne de anlayabilir. Zira gene burada tarihsel görünüme bürünmüş *stil* aslında semboliktir, yani tarih-ötesidir; tarihsel bir ilişkiye yapılarını dayatacak olan dışsal olaylar değil, dışsal tarih şeklinde "tarihselleştirilmiş" ruhun olaylarıdır.[1] Nuh olarak anılan *Ecclesia*, kurtarılmış olan *Antiquissima*'nın tortusu, "kutsal emaneti" olmuştur; *Gemi* ile ifade edilen budur, ve Geminin boyutları ve planında gösterilmek istenen budur.[2] Yeni *Ecclesia*'nın oluşumunun bünyesinde tasvir edildiği sembol olarak *Gemi* ne ifade etmektedir o halde?

Eğer Gemi bunun sembolü ise bunun nedeni Geminin hâlâ yaşama sahip ve bunu hak eden her şeyi içinde barındırıyor olmasıdır. Geminin yüzebilecek duruma gelmesinden önce yeni *Ecclesia* insanının, Geminin Tufan suları üzerinde yükselmesi, yüzmesi ve karaya çıkması, uzun süren gemi seferi olarak betimlenen ve ifade edilen her türlü sınavdan geçmiş olması gerekmekteydi; ta ki bu insan nihayetinde ruhani bir insan, kurtulmuş ve özgür bir insan olup da kendisine "Gemiden çık[3]" denilinceye kadar. Bütün hikaye, uzun bir başlangıç sınavı hikayesi olarak gözükmek-

---

[1] *A.g.e.*, art. 605.

[2] *A.g.e.*, art. 599-604. Bkz. art. 639: "*Gemi* ile ifade edilen bu *Ecclesia*'nin, ya da *Nuh* olarak anılan *Ecclesia*'nın insanıdır. Ve bu, takip eden sureler (Yaratılış 5:14) gereği fazlasıyla aşikardır. Rabbin Kelamının her yerde ruhani ve semavi şeyleri içeriyor olması Kelamın ruhani ve semavi olması demektir. Gemi, zifften sıvası, boyutları, inşasıyla, Tufan eğer harflerin dile getirdiklerinden başka bir şey ifade etmeseydi bütün bunların tesirinde ne ruhani ne de semavi herhangi bir şey olmaz, kafir yazarlarca betimlenmiş, insan ırkının kullanmayacağı tarihsel bir şey olurdu. Hayır... Gemi ve Gemi hakkında söylenen her şeyin, henüz hâlâ ifşa edilmemiş saklı bir şeyleri ifade ettiği aşikardır." Swedenborg, Musa'nın beşiği (Çıkış 2:3) vakası için de, ittifak Gemisi için de aynısının geçerli olduğunu söylüyor. "Aynı şekilde Süleyman'ın tapınağı, ne kendisinden ötürü, ne de inşasında kullanılan altından, gümüşten, tahtadan, sedirden, taştan ötürü değil, bunların temsil ettiği bütün şeylerden ötürü kutsal idi." İsmaili irfan da Gemi ve inşasıyla ifade edilen *batıni* söz konusu olduğunda aynı öğretiyi kullanacaktır.

[3] *A.g.e.,* art. 605 ve art. 606: Tufan, Gemi ve bunlarla alakalı olarak betimlenen şeyler, sınavlar ve sıkıntılarla ruhani yeniden doğuş anlamına gelmektedir.

tedir. Şunu da vurgulamak gerekir: Swedenborg yorumbilgisini "geleneksel" bilimlerle bildiğimiz şeylerle son derece uyumludur ve bu bilimler, Swedenborg'un ruhani İncil yorumbilgisiyle beslenen vizyoner tecrübelerin şahitliğiyle sonuna kadar doğrulanmışlardır.

Nuh olarak anılan *Ecclesia* insanının hali, içsel insan organlarının kapalı olduğu bir insan halidir. Bu bağlamda ruhani dünyayla, "gök" ile doğrudan iletişime geçememekteydiler, en azından bilinçli bir halde. Bu insan artık, duyuların ve duyumsanır şeylerin sesiyle, harici bir ses ile bilmektedir ve bunları nasıl sembolleştireceğini öğrenmek zorundadır. Bu şey, *Antiquissima*'nın dolaysız vahiylerinin ya da "semavi düşüncelerinin" kendisi için muhafaza edildiği kişi sayesinde mümkün olacaktır. Bunlar, hakkında, "Tanrı onu aldı" (Yaratılış 5:24) denilen İdris'in muhafaza ettiği *doctrinalia*'lardır, çünkü bu *doctrinalia*'ların "o alındığı" anda herhangi biri için ne bir amacı ne de bir faydası vardı.[1]

Nuh *Ecclesia*'sında kökensel semavi *Ecclesia*'dan saklanan bir tortu, bir "kutsal emanet" olarak temsil edilen, cennetin sürgünleri arasındaki insanın hali şu sözlerin derin anlamında meydana çıkmaktadır: "Ve Yehova, Nuh'un üstüne Geminin kapısını yeniden kapattı" (Yaratılış 7:16). Nuh-insanı, Gök ile içsel iletişime geçemez artık. Aslında mümkün bir iletişim vardır, zira ruhani dünya ile iletişimin makamları ve mertebeleri sınırsızdır. Kötünün, uğursuzun bile, çok zayıf çok uzak olsa bile, kendisindeki Melekler aracılığıyla Gök ile iletişimi vardır. Yoksa insan var olamazdı bile. Fakat "kapı kapandığından" beri ruhani dünyalar, *Antiquissima Ecclesia* insanına açık olduğu gibi asla açık olmadı kimseye. Musa, Harun gibi pek çokları Ruhlar ve Melekler ile görüştüler, ama tamamıyla farklı bir biçimde. Kapanış öylesine derinlemesine olmuştur ki günümüzün insanı, Ruhların, hatta Meleklerin kendisiyle birlikte olduğunu bilmez, görünür arkadaşları olmadığında ve kendiliğinden düşündüğünde, yani *proprium*'u, yanıltıcı beni ile düşündüğünde tamamıyla yalnız olduğunu hayal eder. Bu

[1] *A.g.e.*, art. 609.

örtülmenin nedeni derindir, Swedenborg da bunu gene daha derinlemesine bir gözlem ile analiz etmektedir. İnsanlar yaşam kurallarını öylesine değiştirdiler, duyular ötesi şeyleri, duyumsanır şeyler yasasına ve modeline göre yargılama merakına öylesine kapıldılar ki bu durumda Göğün şeylerinin tezahürü onlar için aşırı derecede tehlikeliydi. Böyle bir tezahür kaçınılmaz olarak saygısızlığa ve küfre sokmakta, kutsal ve kutsal olmayanın (ruhaninin ve toplumsalın) karıştırılmasına neden olmaktaydı ve herhangi bir ruhta böyle bir karışıklık oluşacak olursa, o kişiyi, öteki dünyada cehennemin Ruhlarıyla ittifaka sevk edecekti.[1]

İnsan, inanarak uğraşmakta olduğu bütün şeyler aracılığıyla bir yaşam, *kendi* yaşamını edinir. Onu etkilemeyen şeyler onun *için* yok gibidir, sanki varlıklarını *ona* borçluymuş gibi. Kutsal şeylere yapılan hoş görülemez saygısızlık, bir defa buna ikna olmuş, sonra da onu inkar etmiş ve reddetmiş kişinin yapacağı şeydir. Bu şeyleri tanımayan ve bunlardan etkilenmeyen insanlar daima bilebilirler, bu, sanki hiç bilmemeleri gibidir; zira onların durumu varılmayan şeyleri bilen, tanıyan insanlarınkiyle aynıdır. Bu sebeptendir ki imanın gizemleri, ancak artık inanmadıkları esnada ifşa olabilir, ki böylelikle bu şeylerin kutsallığına saygısızlık etmesinler. "Bütünüyle tahribat[2]" denilen şey budur. Tufan öncesi nesillerin cennetten kovulması gerekti, çünkü onlar bu bilgiye nail olmuşlardır; insanlarınsa artık bilmemesi gerekiyordu. İşte cennetin *dışına* kovulmuş Adem-insanı ve üzerine kapatılan Geminin *içine* giren Nuh-insanı arasındaki olağanüstü simetrinin kaynağı. Batıniliğin gerekliliğini açıklamanın bir başka şekli. Nuh-insanı, Tufan sınavından geçtikten sonra "çıkar Gemiden".

Tufanın neye dayandığını, dolaysız ruhani algı insanından (*Antiquissima Ecclesia*) bilinç insanına (*Antiqua Ecclesia*) geçişi ve bu geçişle de batıniliğin gerekliliğini anlamak için Swedenborg'un ruhani insanınkiyle karşılaştırıldığında semavi insanın fizyolojisini bilmede ısrar ettiği *ana motifi* dai-

[1] *A.g.e.,* art. 301, 784.

[2] *A.g.e.*, art. 301-303, 784.

ma akılda tutmak gerekir. Semavi insanın, önceden de gördüğümüz üzere, dışsal teneffüsünün dışında bir de sessiz bir içsel teneffüsü vardı. Birbirleri arasında insanlar, bizim yaptığımız gibi dile getirilen kelimelerle değil, fikirlerle iletişime geçmekteydiler, tıpkı Melekler gibi. Swedenborg bu şekilde dile getirdiği şeyin inanılmaz gözükebileceğinin ve hatta inanılmaz olduğunun farkındadır. Bu içsel teneffüs ile mümkün kılınan algı biçimini betimlemenin çok zor hatta belki de nafile olacağının farkındadır, zira anlaşılmayacak bir şeydir bu. Söylenen ve birbirine eklemlenen sözlere başvurarak, fikirlerin sınırlandırıldığı, tutsak olduğu kelimelerden oluşan dışsal teneffüs tek başına var olduğunda, insanın hali bütünüyle değişmiştir. İşte bu tam da neden insanın dolaysız bir algıya artık sahip olamadığının göstergesidir; insana kalan bir tek bilinç olmuştur ya da en iyi ihtimalle dolaysız algı ve günümüzde bilinen aracı bilinç arasında aracı bir şey kalmıştır. Lakin, kısacası, sonuç olarak şuna varılabilir ki insanlar artık doğrudan içsel insanın sesiyle yetiştirilmiyorlardı; dışsal insandan geçmek gerekiyordu artık.[1]

Bu terimlerle açıklanan antropolojik dönüşüm, dramayı sezinlememizi sağlamaktadır. Çifte bir tehlike tehdit eder insanı: bilgisi gizemli içsel teneffüsü gerektiren ruhani şeylerle nefesin kesilmesi tehlikesi, çünkü insan, artık bu şeyleri "soluyamaz" olur. Ve yaşamını oluşturmuş olan şeylerin yokluğuyla ortaya çıkan nefes darlığı. Bu çifte nefes darlığıdır işte *Tufan.* Zira su, sular, kutsal Kitaplarda her yerdedir, akılla ve bilgiyle alakalı şeylerin sembolü olduğu kadar doğal olarak tam tersinin, bilgisizliğin de sembolüdür; zira yanlışlama, yalan ve düzenbazlık bilginin olumsuzlaması olarak ortaya çıkmaktadır.[2] (Yeniden yeri gelmişken, bu ruhani tefsirde Tufanın İsmaili irfandaki çarpıcı benzeşmesine dikkat çekiyoruz; bkz. yuk. 9. Bölüm).

İçsel anlamında ve ruhani hakikatinde Tufan, ne jeolojik bir afettir ne de Yeryüzünün toprak kütlesine, fiziki bütü-

---

[1] *A.g.e.*, art. 607-608.
[2] *A.g.e.*, art. 790.

nüne yayılan bir afettir. Yeryüzü: Bu adlandırmanın neyin sembolü olduğunu biliyoruz; *Antiquissima Ecclesia*'nın son kuşağını oluşturanlardır. Onlarda, -her ne kadar aşktan ileri gelen iman yaşamında yaşamaya devam etmeseler de- uzak hısımlarından aldıkları tohum halinde bulunan "yaşam soluğu" hâlâ vardı. Akıl almaz arzuların, tiksindirici açlığın hizmetindeki bu insanlar, iman şeylerini de yeryüzünde barındırdılar; varlıklarının yalancı iknaları, bu insanlara kalan yaşamın "kutsal emanetini", yaşam tortusunu işe yaramaz kılarak tüm hakikati ve tüm iyiliği söndürüyor, nefessiz bırakıyordu. Ama bunun soluğunu keserek, içsel insanı ve içsel teneffüsünü boğarak ve nefessiz bırakarak kendi kendilerini yok ettiler ve ölüp gittiler. Tufan öncesi kuşakların ölümü böyle oldu, zira hiçbir insan, Gök ile arasında en ufak bir bağ olmaksızın yaşamayı, ölümü dışlama anlamında *yaşamayı* beceremedi.[1]

Bu bağ, Gemideki Nuh-insanının "yaşamının soluğunu" muhafaza ederek barındırdığı bağdır. Lakin bu, uzun bir mücadeleye ve zor sıkıntılara mal olmuştur. Bütün sayılar zaten belirtilmiştir: Tufanın kırk günü, Yeryüzünün su altında kalmasının yüz elli günü, olayın tarihi kadar Nuh'un da yaşı (Nuh'un yaşamının 600. yılı), bütün bu sayıların sembolik bir anlamı var. Güncel anlam da buradan kaynaklanmaktadır. Zira Göğün Melekleri için bir şeyin olmuş olması, oluyor olması ya da olacak olması aynı şeydir: "Olacak olan zaten olmaktadır, tamamlanacak şey zaten tamamlanmıştır.[2]"

Nuh-insanı ya da *Ecclesia*-Nuh'ta örneklendirilmiş insani sınavın ne olduğunu anlıyoruz. "Ruhtaki görüleri" esnasında hikmet sahibimizin şahidi olduğu şey, şiddetli, öfkeli bir şey benzeri şeytani ruhların feyzidir. Bu Ruhlar, insanın tamamıyla boyun eğmesini, sadece insanı kendilerinden biri yapmayı değil ayrıca onu saf bir hiçliğe indirgemeyi amaçlamaktadırlar. İnsan, bunların saltanatından ve boyunduruğundan ancak her bir insanın bünyesinde beraber olduğu

---

[1] *A.g.e.*, art. 660-662.
[2] *A.g.e.*, art. 705, 730.

Melekler aracılığıyla Tanrının verdiği mücadeleye dahil olduğu ölçüde kurtulabilir. Bu içsel mücadelenin devam ettiği süre boyunca insan, selameti için, Gemide tutsak, Tufanın sularıyla kuşatılmış, sınavlarla, yani kötü Ruhların teşebbüsleriyle silkelenmiş durumdadır. Yeniden doğuşu babında "Tanrı Nuh ile konuştu ve dedi ki: Gemiden çık" (Yaratılış 8:15-16). Tanrının Nuh ile bu konuşması, artık yeniden bulunmuş ilahi Mevcudiyetin ta kendisidir, zira mevcut olduğu raddede konuşur Tanrı insan ile. Ve mevcudiyeti, özgürlüğü içerir. Tanrı insanda ne kadar mevcut ise insan o kadar özgürdür, demek oluyor ki insan ne kadar aşkla bezenmiş ise o kadar özgürce eyler.[1] O halde Nuh, Gemiden çıkabilir, Tufan sınavını geçmiştir. Semavi insanın "Muzaffer" olduğu söylenmiştir ne de olsa.

Burada, insanın ruhani tarihini resmeden bu birkaç temayla meramımızı sınırlamalıyız. Tekerrür eden bu tarih daima şimdidedir, şimdidir çünkü ruhani dünyada zamanın anları, birbirini takip eden içsel hallerden başka bir şey değildir; zaman ise tersine çevrilebilirdir, zira bu, sayıların tersine çevrilemez devamlılığına tâbi, harici ölçü birimleriyle alakalı, niceliksel ve homojen bir zaman değildir. Burada Swedenborg'un devasa eseriyle alakalı olarak edinebildiğimiz, Okyanusta bir damla su gibidir. Yine de bu, *ruhani bir olayın* gerçekliğini ve özünü oluşturan şeyde bu olayın hakikatinin, ruhani yorumbilgisinin – yani olduğu halde mutlak biçimde kapalı olamayacak ve nihayetinde "yaşanmış" ve "aşılmış" bir tarihin edebi anlamında tutsak kalmayacak bir anlamın- bütün işleyişine nasıl da hükmettiğini anlamaya yeteri kadar nüfuz etmemize olanak sağlamıştır.

Bu bağlamda kutsal Kitap veya vahyedilmiş Kitap fenomenini oluşturan ve diğer tüm fani kitaplardan ayıran şeye bir adım daha yaklaşmış bulunmaktayız; bu kitabın dayattığı tefsir ise: *gerçek* anlamı anlamak, *gerçek* olmaklığıyla *güncel* anlam da olan bir anlamı anlamaktır. Tam da bu noktada derinlemesine uyuşur İncilin ruhani yorumbilgileriyle Kur'an'ın ruhani yorumbilgileri, ayrıca bu, Kur'an, İncilin

---

[1] *A.g.e.*, art. 904-905.

halihazırdaki pek çok verisini –özellikle Adem'in tarihini ve Nuh'un tarihini alakadar eden verileri (karşılaştırmalı ruhani yorumbilgisi araştırmamız şimdilik bu temalarla sınırlanmaktadır)– bünyesinde barındırdığı için çok daha aşikardır. Kutsal Kitabın gerçek anlamı araştırmasındaki bu derinlemesine uyum, bir bahisten diğerine geçişimizi kolaylaştırmaktadır. Bu geçişi çok da uzakta aramamak gerek. Bu geçiş en iyi şekliyle, Şiilerin V. İmamı, İmam Muhammed Bekir (57/676-115/733) tarafından yakınlarına verilen bir cevapta belirtilmiştir: "Kur'an'ın vahyi, şu ya da bu surenin dolayısıyla vahyedildiği insan veya insan grubuna kıyasla bir anlam ifade etseydi, bütün Kur'an bugün ölü olurdu. Ama değil! Kutsal Kitap, Kur'an, canlıdır, asla ölmez; sureleri geçmişte yaşayanlarda tamamlandığı gibi gelecektekilerde de tamamlanacaktır.[1]"

İmamın bu bahsi, kesin biçimini almadan, bugün *tarihselcilik* olarak adlandırdığımız tuzağı mükemmel bir biçimde öngörmekte ve başarısızlığa uğratmaktadır. Tuzak, kutsal Kitabın anlamını, kaleme alındığı tarihin tutsağı yapan ve bu "geçmişten" taşan bir anlamın bilkuvve mevcudiyetini boğan bir tuzaktır. Göreceğimiz üzere, her halükarda, tarihsel dediğimiz – biri diğerini simgeleyen ruhani evrenlerin (ki bu evrenlere nazaran tarihin bir *hikaye*, *mimesis* olan bir "tarih" olduğunu söyleyebiliriz) *mevcudiyeti* aracılığıyla karşılaştırılabilir bir mimariyle donatılan – bu kesin çözümler serabına düşmemekteyiz. İşte esasında işleyeceğimiz Şii ive İsmaili görüleri.

---

[1] V. ve VI. İmamların (Muhammed Bakir ve Cafer Sadık) pek çok hadisi birkaç değişken ile hep aynı temel fikri dile getirmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Şerif Nebati İsfahani, *Tefsir'ül Mirat'ül-Envar*, Tahran 1375, s. 5. Bu aynı temel fikir gereği Şii gelenekleri İmamın bu dünyadaki sürekli mevcudiyetinin – Onikici Şiiler için "saklı" mevcudiyeti söz konusu olduğunda dahi – gerekliliğinin temelini atarlar. Zira Kitabın yorumbilgisini bilen ve bundan esinlenen kişinin mevcudiyeti dolayısıyla asla ölmez bu Kitap ve anlamı daima tamamlanacak olarak kalır. Bkz. Kolayni, *Kitab'ül-Usul mine'l-Kafi, Kitab'ül-Hüccet*, 3. bölüm, 3. hadis.

II. İsmaili İrfan

1. Şii ve İsmaili Yorumbilgisi Üzerine

Burada ancak birkaç kelimeyle genel olarak Şiiliğin, Onikici Şiiliğin olduğu kadar Yedici Şiiliğinin ya da İsmailiğin esasını oluşturan şeyi üstü kapalı olarak anımsatabilir ve daha fazla ayrıntı için yayınlanmış çalışmalarımıza gönderme yapabiliriz.[1] Şii dini fenomeni burada önceliklidir, çünkü, kendine temel olarak kutsal Kitabın, Kur'an'ın ruhani bir yorumbilgisini uyguladığı için Sünni İslam'dan ayrılır. Bu gereklilik, Şiiliğin zenginliğini ve özgünlüğünü oluşturan ilahiyata ve hikmete dair bir anlayıştan kaynaklanır. Öyle ki Sünni İslam'da Kur'an'ın mahluk olup olmamasıyla alakalı erkenden sorulmuş soru, yanlış sorulmuş gibi gözükmektedir, çünkü metafizik ufuktan yoksundur. İslami düşünce, nebeviyeti ve nebeviyete dair felsefeyi Şiiliğe borçludur. Ve bu nebeviyet, insanlara kutsal bir Kitap iletmekle yükümlü, gönderilmiş peygamberlerin (hem *Nebi* hem *Resul*) görevi *velayetten*, yani Peygamberin halefleri olan İmamların ruhani nitelemelerinden ayrılmazdır. Bu halefler, "Tanrının dostu" (*Evliyaullah*), "Ruhani Rehberler", "Kitabın Koruyucuları" olarak insanlara Kitabın *gerçek* anlamını öğretmekle görevlidirler.

Nebeviyet ve İmamet (ya da *velayet*) çifte bir kozmik harekete tekabül eder: *mebde* ve *me'ad*, yaratılış ve geri dönüş, asla düşüş ve çıkış. Bu çifte hareket bir yandan *tenzil*, Vahiy – peygamberin görevinin, mesajını (*şeriat*, Kanun, vazedilmiş din) iletmek olduğu kutsal Kitabı *indirme* eylemine –öte yandan *tevil*, Vahiy mesajını gerçek anlamına, İmamın görevi olan ruhani *exegesis*'e [tefsirine] *ulaştırma* eylemine tekabül

[1] Bu araştırmanın ikinci bölümünün bütünü için önceden yayınlanmış eserlerimize referans veriyoruz, özellikle: *Triologie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, cilt 9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961; *Histoire de la philosophie islamique*, 1. bölüm, Paris, Gallimard, 1964; *En Islam iranien...*, cilt I, ss/219 vd; Molla Sadra Sirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitab'ül-Meşa'ir*) (Bibliothèque Iranienne, cilt 10), 1964.

etmektedir. Bu gerçek anlam, ruhani anlamdır, *hakikat* ya da İdeadır. İran'ın en büyük İsmaili hikmet sahiplerinden biri olan Nasır-i Hüsrev'in (XI. yüzyıl) de yazdığı üzere: "Vazedilmiş din (*şeriat*) ruhani İdea'nın (*hakikat*) zahiri yanıdır, ruhani İdea da vazedilmiş dinin batıni yanıdır; vazedilmiş din, simge, ruhani İdea ise simgelenendir.[1]"

İslam'ın Batıniliği olarak tüm Şiilik, bu başlıca verilerle hemfikirdir. Yine de Şiiliğin temel iki biçimi arasında bazı içsel farklılıklar vardır, bir yanda gene *imamet* olarak adlandırılan, Oniki İmam Şiiliği ve İran'ın beş yüzyıldır resmi dini olan Onikici Şiilik; öte yanda ise kendi arasında iki temel kola ayrılan Yedici ya da İsmaili Şiilik. Farklılık esasen *İmamlık* kavramına dayanmaktadır, bir yandan ezoterik hiyerarşiler yapısına ve öte yandan ruhani yorumbilgisinin ortaya konmasına dayanmaktadır. Onikici Şiilik ya da imamet, İmamların ("Ruhani Rehberler") sayısını on iki kişiyle sınırlar, ki bunlar soylarının kaynağı Peygamberin bizzat kendisi ve kızı Fatma ile "On dört Masum"un (Farsça *Çehardeh-Masum*) bütününü oluştururlar. Birlikte, bunlar, *Hakikat-i Muhammediye*'nin, ebedi nebevi Gerçekliğin, yasakoyucu nebeviyette tezahür eden zahirinin ve İmamette tezahür eden batınının çifte görüntüsünde (*Logos-Sophia*) beliren dünyevi tezahürüdür. XII. İmam ile, İmamet örtülmeye (*gayba*) girmektedir. Kendisi olmaksızın insanlığın devam edemeyeceği ve gizemli *kutbu* olduğu bu dünyadadır ve her daim mevcuttur İmam, lakin bu dünyadan "çıkarılmıştır", tıpkı Batı geleneklerindeki Kutsal kase ve bekçisi gibi. Sonuç olarak her iki durumda da batıni hiyerarşi oldukça kesin bir *incognito*'da kalmaktadır; *kimin* bunun üyesi olduğunu söyleyemediğimiz gibi, üyelerin de kendilerini ifşa etmesine izin verilmemektedir.[2]

---

[1] Bkz. Nasır-i Hüsrev, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (philosophie grecque et théosophie ismaélienne) (Bibliothèque Iranienne, cilt 3), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, s. 67, *Etude préliminaire*.

[2] Bu hiyerarşi için bkz. *En Islam iranien*..., cilt IV, s. 205 vd. ve s. 346 vd.

İmamet hikmetinin ruhani yorumbilgisi, ebedi nebevi Gerçekliğin tezahürü yani On Dört Masum işlevinde – duyumsanır fenomenler dünyamızı öncelleyen farklı ruhani evrenler hiyerarşisine göre – ortaya konmuştur.[1] Bu Tezahüre bu diyarların her birinin işlevine göre farklılık göstererek ilahi Kelamın, Kitabın ya da ebedi Kur'an'ın bir hali eşlik eder. Daha kolay bir hale getirmek gerekirse, aziz İmamların kendilerine varan geleneklerin ima ettiği "Tahtın Dört Nuru" olarak simgelenmek üzere bu diyarları dörde ayırabiliriz: *Hakikat-i Muhammediye* bütününün altında saf *Alem-i Envar*, beyaz nurla simgelenen *ceberut* diyarı vardır; sarı nurla simgelenen üst melekut diyarı, *Alem-i Ervah*; yeşil nurla simgelenen, *mundus imaginalis*'i, narin ruhlar ve zümrütten şehirler diyarını kapsayan *Alem-i Nufus*; kırmızı nurla simgelenen *Alem-i Cism* (ilk üç diyarın Swedenborg'daki göğün üçlü makamıyla uyum içinde oldukları gözden kaçmıyor: göksel melekler, ruhani melekler, meleki Ruhlar).

Bu alemlerin her biri, kendilerine nazaran daha aşağı olana ya da olanlara kıyasla içseldir, *batınidir*, lakin kendilerine nazaran daha üst olanlara kıyasla kendisi *zahiridir*, çeperdir, kabuktur. Bu bağlamda, bir anlamda, dördüncü bilkuvvede bir batıniye ulaşmaktayız. Bu dört makamın her biri bundan başka yedi katlı bir yankıya elverişlidir. Öte yandan başka bir şemalaştırma, *zahiri* görünür dünyanın (göksel Kürelerden minerale kadar) bütünüyle; *batını* ise dünyevi Tezahürlerindeki On Dört Masum ile; *batın-i batını* üst düzeydeki ruhani evrenlerdeki tezahürleriyle ilişkilendirmektedir. İlk tefsir olarak *tevil*, bir yandan bireysel olarak insanın oluşturduğu *mikrokozmoza*, öte yandan simyasal etkinliğin dünyasına, *mezokozmoza* çıkmaktadır. Bu birkaç öncül, düşünürlerimizin Kur'an üzerine düşünümünden tükenmez olarak gördüklerini anlamamızı sağlar. Kur'an'ın surelerinin tamamı için yorumbilgisi programının bütününü tamamıyla gerçekleştirmek, başlı başına bir kütüphane gerektirmekte-

---

[1] Bkz. *Şerh'ül Ayet el-Kursi*'nin başında Seyyid Kazım Rüşti'nin sunduğu genel görünüm (Tebriz, s. 1 vd.); ayrıca bkz. "fi makamat'üz-zahir ve'l-batın ve'l-tevil", *Mecmua* içinde (Tebriz, 1276, ss. 366-368).

dir.[1] Huzura gelmesi esnasında İmam-ı Gayb'a mahsustur bütün ilahi Vahiylerin batıni anlamını ifşa etmek; *Kıyamet* kısaca budur.

Aralarındaki ilişki icabı ne kadar birbirlerine benzeseler de işler İsmaililikte biraz daha farklıdır. Diğerlerinin arasında oldukça önemli bir yere sahip olan VI. İmama, Cafer Sadık'a (148/765) kadar tek bir Şiilik vardı. Oldukça karmaşık nedenlerden ötürü yoldaşlarının bir kısmı, büyük oğlu İmam İsmail'in –erken ölümü ruhlarda karışıklığa yol açmıştır– bizzat kendisi tarafından temsil edilen imam soyuna mensup olmuştur; bu sebepten de bunlara İsmaililer denmektedir.[2] Diğerleri ise bağlılıklarını öteki oğula, VII. İmam olarak Musa Kazım'a gösterdiler, bunlar Onikici Şiiler ya da İmamiler olmuşturlar. Esasında, tarihsel olağanlık görüntüsü altında her yandan, ruhani tarihe ritmini veren gizli kanun dayatılmaktaydı: bir yandan on iki sayısı (ulu-l azın altı peygamberin her birinin on iki tane İmamı olmuştur); öte yandan İsmaililerdeki yedi sayısı (her peygamberin art arda devamlılığı yedi İmam ya da pek çok yedili İmamlar aracılığıyla gerçekleşir).

İsmaililik, kamil İslami irfan, batıni bir dinin uğrayabileceği en korkunç ve paradoksal sınava tâbi tutulmuş ve Mısır'daki Fatımi sülalesi ile geçici ve siyasi zaferi tanımıştır. Lakin bu noktada, harici tarih, VIII. Fatımi Halifesi el-Mustansır bi'llah'ın (487/1094) ölümünden dolayı hizipleşmeye mahal vermiştir. Bugün halihazırda İsmaililik iki

---

[1] Semnani gerekli ciltlerin neredeyse tam bir sayısını çıkarmıştı! Bkz. *En islam iranien...*, cilt III, s. 226 vd.

[2] Şiiliğin bu kolunu ifade etmek için *İsmaililer* adlandırmasının tercih edilmesinin ve bambaşka bir kavrama gönderme yapan etnik ad olarak *İsmailiye* adlandırmasının farklılaşmasının nedeni budur. Tabii ki İbrahim'in oğlu, İsmail figürü de İsmaili nebeviye namında baskın bir rol oynamaktadır; İsmail *müstakar* İmam iken İshak *müstevdi* İmam idi. Bu noktadan itibaren gerçek İmamet, bir çeşit gizliliğe bürünür ta ki Muhammed döneminde, Ali bin Ebu-Talip'ten gelen İmamlar soyunda yeniden ortaya çıkıncaya kadar. Bu arada, metinlerde her ne kadar asil İmamların adları geçse de her peygamber döneminde "sahnenin önünü işgal eden" müstevdi İmamlardır.

ana kola ayrılmıştır: Fatımi geleneğini sürdüren kol –bu kolun İmamı, Kahire'deki son Fatımi ile gayba bürünmüştür–; ve Ağa Han'ın cemaati, İran Alamut reformundan doğan kol.

Alamut! 8 Ağustos 1164'te *Kıyamet-i Kıyamât*'ın ilan edildiği Hazar Denizi'nin güney batısında, Elbruz Dağının tenha yüksek zirvelerinde kaybolmuş kale. Bu ay [Ağustos 1964] VIII. yüzyılını (Güneş takvimine göre) kutlamamız icap eder.[1] Lakin, şüphesiz, böyle bir beyan, olayları resmi, harici tarihin gözünden kaçan bu ruhani tarihi ilgilendirmiştir; zira dikkatleri özellikle harici tarihe çevrilmiş tarihçilerin dikkatinden kaçan bir noktadır ne de olsa. Her halükarda, *Kıyamet-i Kıyamât* beyanı, mutlak ruhani yorumbilgisinin zaferi olmak istemiştir, zira şeriatı ve törelerini, ruhani Hakikat saltanatının devam etmesi için, en basit haliyle ve tamamıyla yürürlükten kaldırmaktaydı. Gene burada ruhları sabırsız olanlar, eskatolojinin erken bir öngörüsüne girişmişlerdir. 8 Ağustos 1164'te gerçekleşeceği beyan edilen, dünyamızın dışsal tarihince fark edilmeden geçmiş Olay belki de Swedenborg'un bahsettiği şu "Gökteki" ***hükümlerden*** birini temsil etmiştir. Buna karşılık, Fatımi geleneği Şiiliği gibi Onikici Şiilik de oldukça hassas bir biçimde (tıpkı Swedenborg gibi) zahirinin ve batınının birlikteliğini muhafaza etmiştir. Zira insani durum, mevcut dünyada olduğu şekilde bulundukça, ruh, ancak maddi bir bedence çevrildiği ölçüde görünür olabilir.

Edebi anlam, dışsal görünüş, zahiri çeper, aynı şekilde İsmaililik için de birbirleriyle simgelenen bir evrenler hiyerarşisine göre sıralanmış içsel anlam çokluğunu içinde barındırmaktadır. İlke (*Mubdi*), Sükunet ve ilahi Uçurum, bütün irfanlarda olduğu gibi, tıpkı Swedenborg'daki gibi, kesinlikle ulaşılmaz, varlığın ve hiçliğin ötesinde Üstün-Varlık (*hyperousion*) olarak kalmaya devam etmektedir. Bu Sükunetten

---

[1] Alamut reformundan doğan İsmaililik ve Fatımi geleneği İsmaililiği arasındaki temel farklılıklar için iki ana eserimize bkz. *Triologie ismaélienne et Histoire de la philosophie islamique* (dipnot 156). Ayrıca bkz. "Huitième Centenaire d'Alamut", *Le Mercure de France*, Şubat 1965.

çıkan, *Deus revelatus* olarak varlığa gelen, başmeleki İlk Akıldan kaynaklanır hiyerarşik başmeleki Akıllarca biçimlenmiş yüce *alem-i İbda* bütünü. Aynı anda hem tasavvuri hem de dramatik bir kozmogoni, demiurgosumuz olan bu akıllardan birinden, fiziki evrenimizi türetmiştir: Unsurlar alemini ve astronomi göklerini içine alan *makrokozmos*; bütün ayrıntılarıyla makrokozmosun yapısına benzer olan insan alemi ya da *mikrokozmos*; ve nihayetinde de ara bir alem, yeryüzündeki ezoterik yoldaşlık aracılığıyla oluşturulmuş ruhani alem, *mezokozmos.*

Kozmik İnsanın makrokozmosu fikri, diğer irfanlar ve hikmetlerde de oldukça bilindiktir; kainatların arketipi olarak insan Biçimi (Yunanca *makranthropos*, Arapça *İnsan-ı kabir*) temasıdır. Bu fikrin Swedenborgcu ruhani kainatlar topografyasının egemen teması olduğunu zaten hatırlatmıştık (*Homo maximus*), ve bu tema özellikle müstakbel İsmaili İmam, *Aion*'umuzun son İmamı, *Kaim-i Kıyamet* fikriyle özellikle uyuşuyor gözükmektedir. Zira *Antropos* teması çerçevesinde tüm tasavvuri irfanın üzerine düşündüğü şey, mutlak anlamda *Anthropos* olarak İmamın kişiliğinde toplanmış bulunmaktadır. İlahiliği de buradan gelir, yani hakikatinde ve bütünlüğünde yükselen insan Biçimidir. Ki bu Biçim, başmeleki ihtişamında, batıni yoldaşlık müritlerinin bütün "nur biçimlerince" kurulmuş *Heykel-i nurani*'dir. Her birinin bir makama erişeceği ve karşılıklı olarak, fiziki insan bedenindeki organların ve uzuvların her birine benzer olduğu ulaşmalarının heykelidir.[1]

Mezokozmosun ya da dünyamızdaki batıni yoldaşlığın hiyerarşik yapısı; astronomi göklerinin hiyerarşik yapısıyla – ki bu yapı başmeleki Bütünlüğün görünmez Gökleri hiyerarşisiyle simgelenir – simgelendiği ölçüde "Nurdan Heykel" yapısıyla simgelenmektedir. İsmaili metafiziği karakterize eden şey, varlığın bu temel hiyerarşiliğidir; ve ruhani yorumbilgisinin saklı sebebi ise esasen göksel hiyerarşi mertebeleri ve dünyevi batıni hiyerarşi mertebeleri arasındaki

---

1 Bkz. Nasır-i Hüsrev kitabındaki *Etude préliminaire*, ss. 74, 81, 83 dipnot 157, 87 vd., 91.

kesin mütekabiliyettir. Mezokozmos hem antropolojiyi hem de melekiyeti [*angélologie*] ilgilendirir; çünkü yeryüzünde, bu *corpus mysticum*'un bir üyesi olarak, mistik yoldaşlığa dahil olmak "bilkuvve cennete" girmek ve bilkuvve melekiliğin insanoğlunda *post mortem* faal haldeki melekiliğe erişmesini mümkün kılmak demektir. Gene burada Swedenborg antropolojisi ile derinden derine uyum içinde olan bir kavram ile karşı karşıyayız.

Şüphesiz, İsmaili düşüncenin açıklamaları ve değişimleri, bu hiyerarşiler anlayışına ayrıntılı değişiklikler getirmiştir. En bütün halinde, örneğin Hamid Kirmani'nin (408/1017) eserinde, şema İbn Sinacı filozoflarınkiyle hemfikir gözükmektedir. Üstün Bütünün başmeleki On Aklına (bu Akılların her biri kendi dahilinde birer bütün içermektedir) tekabül eder astronominin gökleri ve batıni hiyerarşinin mertebeleri.[1] Aslında, öncesinde ve sonrasında kısmen daha az karmaşık şemalara -özellikle de burada Adem'in tarihinin ve Nuh'un tarihinin ruhani anlamının İsmaili anlayışını soracağımız İsmaili yazarda- rastladık.

X. yüzyılda yaşamış Kadı Numan oldukça üretken bir yazar idi, diğerlerinin arasında *Esas-ül tevil* adlı eseri, bizim bahsimize adanmış, ruhani yorumbilgisinin[2] ya da "Batıni

---

[1] Bkz. *Temps cyclique*... eserimizde verilen diagramlar, s. 106 vd.; ve *Triologie ismaélienne*, s. 60.

[2] Bkz. W. Ivanow, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (The Ismaili Society Series A, n°15), Tahran, 1963, s. 32 vd. Kadı Numan (Ebu Hanife el-Numan İbn Ebi Abdullah el-Tamini el-Kayravani, 363/974) maalesef çoğu eseri kaybolmuş, üretken bir yazar idi. Aslen Maliki mezhebine ya da görünürde Onikici Şiiliğe tâbi idi. Gençlik yılları, Fatımi halife el Mehdi'nin hizmetinde geçmiştir 313/925. Şiiliğin iki büyük kolu olan hem İsmaililer hem de Onikici Şiiler tarafından tanınmakta idi. Burada çoğunlukla referans verdiğimiz *Esas-ül Tevil* kitabı Muayyed Şirazi (470/1077) tarafından Farsçaya çevrilmiş olsa gerek, fakat şimdiye değin modern bir Farsça çeviriden başkasına rastlamadık, bkz. W. Ivanow, *a.g.e.*, s. 47, n°169. Elinizdeki çalışma Beyrut'ta 1960 yılında M. Aref Tamer tarafından verilmiş *Esas-ül Tevil* baskısına dayanmaktadır. Maalesef pek de yeterli olmayan iki el yazması kaynaklı bu baskı kusurlu ve yetersizdir; metindeki değişiklikler bazı sayfaları anlaşılmaz kılmıştır ve bu baskı Kur'an referanslarını (sure ve ayetlerin

tefsirin temel kitabı" eserini kendisine borçluyuz. Bu kitap, Kur'an'ın batıni bir yorumbilgisi dahilinde, sanki peygamberlerin ruhani tarihini –özellikle de isimleri peygamberlik devrinin altı büyük dönemini ifade etmekte olan yasakoyucu altı büyük peygamberin ruhani tarihini – sunuyormuşçasına kendini tanıtmaktadır: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed: Bu peygamberlerin her biri için yazar, Kur'an'daki kendileriyle alakalı bütün verileri derler ve bu peygambere ithaf ettiğimiz olayların, sözlerin ya da eylemlerin gizli batıni anlamını ifşa eder.

Her şey kesinkes ruhani bir plana oturtulmuştur. Biraz daha detaylandırmakta fayda var. Swedenborg görünür ve görünmez bütün evrenleri, tarihimizin ve tarih ötesinin tüm zamanlarını içine alan bir *Ecclesia*'dan bahsettiğinde İsmaili düşünürlerimiz ise *davetten* bahsetmektedir. "Gökte" başlayan Birinci Akılca bütün asıl bütünlüğe yöneltilmiş bir davettir bahsi geçmekte olan. Nebeviyet böylelikle – kozmogoninin kökeni olan Gökteki dramayı takiben– "Gökte" başlar ve bir devirden ötekine yeryüzünde sürüp gider. *Davet*, İsmaili Çağrı; devrimizin ya da *Aion*'un son döneminde, Muhammed peygamberliği ve takibindeki İmamet döneminde ebedi Çağrı ya da *davet* olarak ele alınmış biçimin ta kendisidir. Bu bağlamda *davet* İsmaili *Ecclesia*'dır.

Esas olarak şunu göz önünde bulunduralım: bu Çağrının bu *Davet*in meselesi nedir? *Tevhid*e; ilahi Yeganenin Tekliğini ve Birliğini tanımaya davettir. Aslında zahiri anlam burada hâlâ işin içine dahildir, çünkü İlke, ancak bir *Deus revelatus seu determinatus*'a ulaşabilen doğrulamalarımızın ya da olumsuzlamalarımızın çok ötesindedir. O halde, şehadet getiren kimse *la ilahe* (*Nullus deus*) derken neyi inkar eder ve

---

numaralandırmasını) belirtmemektedir. W. Ivanow dostane bir şekilde Tahran'da eserin iki el yazmasını bize vermemiş olsaydı çalışmamızın sonuna varamazdık şüphesiz. Bu çalışmaya Ecole pratique des Hautes Etudes'de başlı başına bir ders açılmıştır (bkz. *Annuaire de la Section des Sciences religieuses* raporu, 1964-1965, s. 89 vd).

illallah (*nisi Deus*) derken neyi doğrular?[1] *Şehadeti* (Yeganenin Tanıklığını) oluşturan bu kelimelerin ezoterik anlamının açıkladığı ve beyan ettiği şey; ilksel Tecelliden, *Deus revelatus* olan başmeleki İlk Akıldan filizlenen, göksel ve yersel olmak üzere bu çifte hiyerarşinin mertebeleridir. Başka bir deyişle, bilinemezciliğin (*ta'til*) ve antropomorfizmin (*teşbih*) çifte tuzağından kaçmak, göksel ve yersel Yeganelerin her birinde Yeganenin –Yegane, bu Yeganelerin her birinde kendinden önce gelen mertebece belirlenmiştir – gizemine nail olmaktır. Bu Yeganeler, *davetin* yeryüzündeki ve gökteki üyeleri, ulu görevlileridir. Davetin değişikliklerinin ve olaylarının, yani insanlığın bu gizli ruhani tarihinin –ki bu tarih, Kur'an'ın görünürdeki edebiyatının batıni anlamıdır– *dramatis personae*'leridir bunlar. Fakat [Yeganelerin] *dramatis personae*'leri, görünür tarihin maddi verilerine bağlı kalanlarca bilinmez olarak kalmaktadır.

Meramımız burada bu hiyerarşilerin ayrıntısına inmemizi neyse ki gerektirmemektedir. *Şehadet* (tanıklık, imanın beyanı) analizinin, İsmaili yazarların ana figürlerin edinmesinde nasıl bir rol aldığını kısaca hatırlayalım. *Şehadet*'i oluşturan dört kelime, iki üstün göksel "rütbeli"ye, İlk Akıl ve İlk Ruha (*Sabik* ve *Tali*) ve bunlara denk gelen iki üstün dünyevi "rütbeli"ye, Peygamber ve İmama referans verir. Bu sebepten ötürü denir ki *şehadet*, "cennetin anahtarıdır", ve yazarlarımız şehadeti oluşturan dört kelimenin ve Hıristiyan haçının dört ucunun aynı gerçekliğin sembolleri olduğunu göstermektedir.[2] *Şehadet*'i bildiren *yedi* hece, bir peygamberlik dönemi esnasında birbirini takip eden Yedi İmama referans verir. Arapça karakterleri oluşturan on iki harfe gelince ise, bunlar, bir nesilden diğerine sürekli olarak İmamın çevresini oluşturan *Hüccet* ya da *levahik* olarak ad-

[1] Bkz. *Histoire de la philosophie islamique I*, s. 118 vd. ve *Triologie ismaélienne*, 2. kitabın 1. bölümü, s. 149 vd.
[2] Bkz. *Triologie ismaélienne*, Ebu Yakup Secestani'nin *Kaynaklar Kitabı*'nın 31. ve 32. bölümleri, s. 97.

landırılan on iki ulu rütbelinin sembolleridir.[1] Bunlar "Kanatlar" (*ecniha*) adı verilen diğer on iki kişiyle ikiye katlanırlar; bunlar ise *Daveti* -dünyanın ideal bir biçimce ayrıldığı– on iki *cezire*'nin (beldenin) her birinde yaymakla yükümlü gizli görevliler, *dai*'lerdir. Burada takip etmekte olduğumuz yazara, Kadı Numan'a göre şeylerin düzeni bu şekilde işlemektedir; ve İsmaili İseviyet üzerine birkaç şey söylemeden önce –sınırlarımız dahilinde çizdiğimiz iki temayı– Adem'in ve Nuh'un harici tarihi altına saklanmış ruhani dramaturjiyi anlamak için bu kadarı yeterlidir.

2. Adem'in Tarihinin Batıni Anlamı

İmamın Hücceti olarak betimlenen on iki batıni "rütbeliden" biraz önce bahsettik. Bunların atanması, yeryüzündeki *ilk Adam*, *Adem'ül-evvel'ül-kulli*, -şu anki nebeviyet devrimizin başlangıcı olan *kısmi* Adem ile karıştırmamamız gereken- *pananthropos* ile başlamaktadır. Bu Adem'i Bütünsellikte meydana gelen dramın, hierotarih ya da ruhani tarih olarak dünyevi tarihimizin *hikaye* (yineleme, taklit) ile uyuştuğu dramın başrol oyuncusu olan ruhani Adem, göksel *Anthropos* ya da insanlık Meleği ile de karıştırmamak gerekir. Daha titizlikle dile getirmek gerekirse dünyevi zamanın, hierotarih devirlerinin süresi; bizzat kendisinin şaşkınlığında, şüphesinde adeta hareketsizleşmiş göksel *Anthropos*'un varlığında meydana gelen bu "ebediyet gecikmesi"nden kaynaklanır. Bu dünyevi zaman, göksel Adem mertebesinin (üçüncülükten onunculuğa) düşmesinde "sayılandırılmış" *gecikmeyi* aşar. Devirden devre, peygamberden peygambere *davete*, ilahi Davete yanıt veren ruhani insanlık, -Meleğinin zaten kazanmış olduğu, kendinde kazanmış olduğu zafer ile

[1] Onikici Şiilikte on iki harf, on iki İmamı (kendileri de on iki burcu, Musa'nın kayadan çıkardığı on iki kaynağı, İsrail boylarının on iki şefini vs.) simgelemektedir. Yapı ise bambaşkadır, çünkü İmamet fikri bambaşkadır ve on iki İmam ile sınırlandırılmıştır. Bkz. *Triologie ismaélienne*, dizin: on iki maddesi; ve Sadra Şirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, dizin: İmam ve On dört Masum maddeleri.

sonucu sağlama alınmış- bu "yeniden fethe" yönelmektedir. *Devr-i keşf* ve *devr-i setr* olarak biri diğerinin yerini alan devirlerin yeryüzünde baş döndürücü bir biçimde birbiri ardını izlemesinden kaynaklanan bu "Gökteki dramın" burada izahını vermek mümkün değildir.[1] Gene bile haybeye konuştuğumuz –ama en azından hakkında konuşabildiğimiz– şu anki "setr devrimiz"dir.

Nihayet gün yüzüne çıkan ve burada ilgimizi çeken şey; İncil'in ve Kur'an'ın ruhani ya da batıni yorumbilgisinin, özellikle de ikisinde de ortak verilerin yorumbilgisinin her iki tarafta da fiili insani durumu açıklayan aynı gizin keşfini amaçlama biçimidir. Her iki tarafta da, [bu yorumbilgilerinde] bu dünyadaki yapayalnız mevcudiyetinin alınyazısına mahkum etmek için insanın diğer üstün evrenlerdeki mevcudiyetini azaltan esasen bir bilgi dramını, bir bilinç parçalanmasını, bir algısal ve bilişsel güçler düşüşünü keşfetmekteyiz. Bazı yorumbilgisi farklılıkları gün yüzüne çıkamıyorsa bu bunların daha az öğretici olduğunu göstermez, zira oldukça büyük bir miktarı indirgenebilir değildir.

Her iki tarafta da *hexaemeron*, -kadim bir edebiyatçılığın çocuksu bir anlatıya dönüşdüğü derin bir simge olan- Yaratılışın altı günü fikrinin ruhani bir yorumbilgisine rastlamaktayız. Swedenborg'da bunun, ruhani insan yaratılışının altı makamını ya da aşamasını temsil ettiğine tanık olduk; "yedinci gün", *Antiquissima Ecclesia*'yı simgeleyen semavi insandır. İsmaili irfan için *hexaemeron*; *hierokozmos*, yani ruhani insanlığın dini ve kutsallaştırılmış alemin (*alem-i Din*) yaratılışının altı günüdür. Bu "altı gün", güncel devrimizin her biri peygamberinin adıyla imlenmiş altı dönemidir: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed. Bu noktada Yaratılışın ancak altıncı günündeyiz; yedinci gün" (*Şabat*),

---

1 Devirlerin bu birbiri ardı sıralığı için bkz. *Trilogie ismaélienne*, dizin: devir, *daire* maddesi vb. Kadı Numan *Esas'ül-Tevil*'inde bundan bahsetmez; biz burada genel bütünün kısa bir perspektifini vermekteyiz.

Kıyamet İmamının (*Kaim-i Kıyamet*) ortaya çıkışıdır.[1] Lakin, her iki tarafta da, semavi insan, yani insanda faal durumdaki melekilik hali hem arkamızda hem de önümüzdedir. Arkamızdadır: İsmaili terimlerle tıpkı *devr-i keşf* insanının bizim devrimizden önce olması gibi; Swedenborg'da ise tıpkı yedinci günün sabahı gibi. Önümüzdedir: Swedenborg terimleriyle *Nova Hierosolyma* adıyla anılan; İsmaili irfana göre ise Kaim-i Kıyamet adıyla anılan, Adem'in ilk gün olmuş olduğu nebeviyet *hexaemeron*'unun yedinci günüdür.

Swedenborg'da yedinci gün; semavi insan olarak, yeryüzündeki cennet olarak, Cennet bahçesi olarak insanın oluşumudur. Ki bu insanda duyumsanır şeylerin algısı, duyular ötesi semavi şeylerin dolaysız algısının beraberinde gelir. Duyular ötesi şeyleri, duyumsanır şeylerle aynı yasalara tâbi tutmanın şeytani telkiniyle paramparça, yıkık dökük olacak olan işte bu ruhani organizmadır. İsmaili irfanda "yeryüzündeki cennet", insanın önceki "keşf devri" insanlığının meleki halinden yeryüzüne inişinin belirtisi olmaktadır. Bilmesinin ölçüsü, dışsal ve içsel olanın, *zahirinin* ve *batınının* birlikteliğidir, semboller algısıdır. İblis-Şeytanın telkiniyle bu birlik kırılacak, paramparça olacaktır. Kırık, sonuç olarak, kendileriyle sınırlı duyumsanır şeylere has kesin bir üstünlük tasladığı için değil, duyular ötesine doğrudan erişime gözünü diktiği için sembollerin reddine yol açmıştır. Zaten burada da aynı hatanın birbirini tamamlayan iki cephesi yok mudur? Zira İsmaili terimlerce duyumsanır olan, zahiri, her iki durumda da kendinden başka bir şey ifade etmemeye mahkumdur. Gök artık sürgülüdür. Her iki tarafta da çıkış, cennetten sürgün, insanlığımızın hali; bu dünyada ve özellikle bu dünyada mevcut olma hırsımızın sonucu olarak gözükmektedir.

---

[1] *Hexaemeron*'un ezoterik anlamı için bkz. *Trilogie ismaélienne*, dizin (burada başka referanslara da yer verilmektedir). Dahası için bkz. *Temsp cyclique*..., s. 132 vd., ve *Commentaire de Qasida ismaélienne*... (dipnot 72).

İsmaili irfan nazarında "setr devrimize[1]" geçişi ilan eden "Göğe giriş" nedir o halde? Bir Kur'an ayetinin de belirttiği üzere: "Bir zamanlar Rabb'in meleklere: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. (Melekler): 'A!.. Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz' dediler. (Rabbin): 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' dedi." (Kur'an 2:30). Diğer ayetler ise şunu buyurur: "Hani Rabbin meleklere demişti ki: 'Ben çamurdan bir insan yaratmaktayım. Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın.' Bunun üzerine meleklerin hepsi toptan secde ettiler. Yalnız İblis etmedi." (38:71-74).

İsmaili yorumbilgisinin bu ayetlerden edindiği şey, "setr devrimizin", -hafızamızın hatıralarını unutmuş olduğu kararı devrin düşüşüne damgasını vurmuş olan- Ademimiz'in babası İmam Cüneyd'in takip ettiği devr-i keşfin son İmamının müritlerine hitap ettiği bir söylevdir. İmam, müritleri için bu mesut bahtiyar halin sona ereceğini öngörüyordu ve "gizlilik ilkesi" olarak adlandırdığımız şeyce karakterize edilmiş yeni bir devrin koşullarını da öngörmek durumundaydı. İşte "Meleklerin bilmediği[2]" de bu idi. Lakin muhatap olduğu melekler, meleki hiyerarşinin bütünü değildir. Önceden de anımsattığımız ve kendi üstlerinde daha üst meleki mertebelerin bulunduğu on iki *Levahik*'tir (sadıklar, hizmetliler). Bu on iki, Adem'in boyunduruğundaki yoldaşlar olarak seçilmiştir. Tanrı, [bu Levahiklere] insanı "yeryüzüne" yerleştirme ve onu "balçıktan yaratma" niyetini açıklar. Bu iki açıklama, on iki devre ait semavi durumdan gün-

---

1 Yukarıda da dediğimiz üzere Kadı Numan kitabında devirlerin kaynağını ve birbirini takip etmesini ele almamaktadır; fakat "Göğe giriş" dendiği zaman *Levahikleri* ile muhatap olan Adem'imizin babası, İmam Cüneyd akla gelir; metnin genelinde ise tevilin yerine geçecek herhangi bir kelime yer almamaktadır. *Kitab-ı Esas-ül Tevil*'de (s. 50) Adem üzerine bölüm İmamet ve nebeviyet üzerine bir düşünceler bütünüyle başlar.

2 *Esas-ül Tevil*, s. 54 vd.; *Temps cyclique…*, s. 90 vd; *Trilogie ismaélienne*, s. (126) vd.

cel devrin durumuna geçişi göstermektedir. "Balçık" batını olarak, zahiri, opak, maddi bilgiyi betimlemektedir. Zira Melekler; narin bir bilgiden, ruhani, dahili, batıni bir bilimden, bir talime dayanmayan ve ayinsel zorunluluklardan, Yasanın gözetimlerinden muaf bir bilgi kapsamında yaratılmışlardır. Kısacası, "yeryüzünde yaratılmış insan", bundan böyle batıniye, saklı ruhani gerçekliğe ancak zahiri, yani semboller bilgisi aracılığıyla ulaşabilecek bir varlık durumunu betimlemektedir.

Kur'an ayetlerinden birini tasvir eden bir *hadisin* (bir geleneğin) de vurguladığı üzere Adem, hareketsiz bir beden orada kaldı, ta ki Tanrı ona Ruhundan üfleyinceye kadar, yani ta ki ona ruhani bilim, şeylerin batıni bilimi, şeylerin gerçek varlıklarına doğru harekete geçmelerine vesile olan "Esma ilmi" (Kur'an 2:29) üfleninceye kadar. Bu bilimden ötürü Melekler Adem'e tabiiyetlerini bağışladılar. Fakat, bu arada İblis, insanı gözlemledi ve kendi üstünlüğünün farkında bir biçimde haykırdı: "Hiçten başka bir şey değil bu." İşte Adem'in önünde secde etmeyi inkar etmesinin nedeni. İblisin kendisi önceki devr-i keşf Meleklerinden (on iki *Levahik*'ten) biriydi. Tanrı İblise: "'Ey İblis! O benim kudretimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu? Kibirlenmek mi istedin? Yoksa yüksek derecelerde bulunanlardan mı oldun?' dedi. İblis dedi ki: 'Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın.'" (38:75-77; 7:11) ifadeleri batıni olarak şu anlama gelir ki: "Beni ruhani bilgi, dolaysız ilahi feyz ile parıldayan bilgi dahilinde yarattın (*el'ilm'ül-te'yid'ül-barik*) ve bu bilgi, maddi harici bir nesneyle barınamaz. Halbuki [insani] opak, maddi, fiziki, yargılamaya dayanan bir bilgi halinde yarattın. Neden onun önünde secde edecekmişim ki?" İtirazının gizi ortaya çıkan İblis lanetlenir, kovulur, cennetten çıkarılır.[1]

[1] Bkz. önceki dipnotun referansları. İblis-Şeytan'ın temel kökenleri "Gökteki drama" dayanmaktadır, ruhani Adem (semavi *Anthropos*, insanlık Meleği) kendi benliğinden kendisini gölgede hareketsiz kılan şüpheyi söküp atarak gölgeyi fiziki kozmosumuzun filizleneceği uçuruma yansıtmıştır. Keşf devirleri boyunca bu Karanlık biçim (karanlık

Böylece burada derin bir İsmaili yorumbilgisi öngörüsü işin içine girer: İblisin itirazı ve Havva'nın yaratılışı arasındaki bağ kesinlikle–birtakım Hıristiyan çileciliğinin yaptığının tersine– dişil olanın şeytani bir şeyin figürü olmasıyla

---

ateş), zararsız ve görünmez kalmıştır, bir devr-i setr eşiğinde adeta karşı-kuvvet olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Daha açıkça söylemek gerekirse, bu biçim, örtülmenin etkenidir, zira İblis Adem ile önceki devrin Meleklerindendir; böylelikle uyuşmazlık patlak verir. İblisin gizinin açığa çıkması ışığında anlarlar Melekler, yani on iki *Levahik*, ihlal edilmemesi gereken sınırı zaten kendilerinin de şu soruyu sorarak aştıklarını: "Yeryüzünde mi yaratacaksın... ?" Zira demek istedikleri şudur: "Tanrının bizden üstün bir mahluk yaratacağını sanmıyorduk." Böylece Taht (*arş*) civarında sığınak aradılar ve bir hafta boyunca dönüp durduklarını seyre daldılar aynada. Bu konu hakkında *Esas-ül Tevil* (s. 57) *Kabe* tapınağının kökenleriyle alakalı olarak oldukça aydınlatıcı bir *hadis* bildirmektedir. İmam Cafer Sadık, hâlâ genç bir delikanlı iken, esrarengiz bir yabancı (çifte beyaz elbiselere bürünmüş, sarışın bir adam) kendisini tapınağın kökenleri hakkında sorguladığında, babasının (Muhammed Bekir, V. İmam) eşliğinde tavaf ayinlerini tamamlamaktaydı. İmam Bekir biraz önce okuduğumuz bölümü anlatır ona ve devam eder: "Yeryüzüne inin, dedi Meleklere Tanrı, ve hata işleyen Adem'in çocuklarının sığınabilecekleri bir tapınak inşa edin. Sizin Tahtın çevresinde sığınak aradığınız gibi onlar da Tapınağın çevresinde dönüp duracaklar... böylece bu Tapınağı (*Kabe*) inşa ettiler, fakat Tanrı Tufan döneminde kaldırmıştır bu Tapınağı; şu an ise IV. Göktedir. Ve Melekler, Kıyamet gününe kadar orada haclarını yaparlar. Sonrasında İbrahim şu anki Tapınağı diğerinin temelleri üstüne kurmuştur." Bunların hepsi, hierotarih için oldukça derin bir anlam ile yüklüdür. IV. Gökteki Tapınak, *Beyt-i Mamur*, *-hikayesi* (bir taklidi, "tarihi") olduğu- *Kabe*'nin yeryüzündeki ve görünür Tapınağının semavi arketipidir. Kökeni ise "Gökteki bir drama" dayanmaktadır: kötülük, fani insandan önce de vardır, ama artık kurtulmuştur. Tufan, Melekler tarafından yeryüzünde inşa edilmiş Tapınağın nihai bir biçimde Göğe çekildiği dönemdir (tıpkı Kutsal Kasede olduğu gibi); elimizde kalan yalnızca bir kopyasıdır, hikayesidir (ilk Tapınağın temelleri üstünde kurulmuş; *Esas*, temel kelimesi mükemmel bir biçimde İmamı temsil etmektedir). Nuh'un tarihinin batıni anlamı buradan kaynaklanmaktadır. Nihayetinde "Meleklerin Kıyamet gününe kadar haclarına" gelince şunu anımsamak gerekir: İsmaili *davet*, "bilkuvve halindeki cennettir." *Kabe*'de yeryüzündeki haccı tamamlayarak İsmaili hacı, yaptığı şeyin, ayininin Meleklerin haccı ile simgelendiğini bilmektedir. Ya da dahası, Alamut geleneğine göre yeryüzündeki yaşamın bizzat kendisidir bu hac, İmamın temeli olduğu "semavi Tapınak" ile karşılaştırılınca.

alakalı değildir. Batıninin, organik olarak zahiriye bağlı olabileceğine itiraz ederek Adem'e karşı bir ihanet işleyen İblistir. Adem'i bu batıniden mahrum bırakmış ve ona semboller algısını yasaklamıştır. Ana fikir, Dişilin, Havva'nın –düşmüş Melek olan– İblisin ihanetinin telafisi olarak Adem'e verildiğidir –çünkü dişil pekâlâ ki batınidir. Bir Kur'an ayeti (4:1) insanlara şunu hatırlatır: "Tanrınız sizi essiz bir ruh ile yarattı ve bu eşsiz ruhtan bu ruhun yoldaşını (eşini, bu eşsiz ruhun eşini) yarattı." İsmaili tefsir burada fiziki düzende tamamlanan fiziki bir *anthropogenesis* görmemektedir; bahsi geçmekte olan insanın ruhani tarihidir, dramının gizli anlamıdır. Eşsiz, yalnız ruhundan yaratılmış insanın bu yoldaşı ve eşi, *res religiosa*'nın (*dinin*) yaratılışını beraberinde getirmektedir. İsmaili bir yazar bu *din* kelimesini dile getirdiği ya da yazdığı zaman "hakiki dini" düşünmektedir, yani batıni dini. Havva'nın sembolü olduğu işte bu batınidir.[1]

Bu sebeptendir ki Kadı Numan, Tanrının uykuya dalmış Adem'in bedeninde belirsiz cerrahi operasyonlar yaptığını hayal eden edebiyatçılar ile ne kadar dalga geçse azdır.[2] Onlar, der, Tanrının Adem'in "kısımlarından" birinden Havva'yı, Adem'in eşini yarattığını okudular, ama hiçbir şey anlamadılar. Halbuki ruhani anlam aşikar! İnsanın "kısımları" on iki adettir ve on iki *Levahik*'i ya da Adem'i[3] çevrelemek ve ona hizmet etmek için seçilmiş "Melekleri" –ruhani

---

[1] Dramın kökenine, ruhani Adem'in bizzat kendisine, hatasından ötürü onuncu mertebeye düşen Bütünün üçüncü Meleğine inildiğinde gene bahsi geçen "cennetine dönen Adem'in nişanlısı"dır. Bkz. *Temps cyclique*..., s. 170, dipnot 58.

[2] Kadı Numan edebiyatçıların bu noktada su yüzüne çıkan çocuksuluklarını, ileride de göreceğimiz üzere "bahçenin yaprakları"ndan daha iyi anlatamaz. *Esas-ül Tevil*, s. 68, dipnot 162.

[3] *A.g.e.* s. 59. Metin şunun üzerinde durur: insanin her yanında on iki kısım vardır; sağ taraftakiler batıni bilginin sembolü, sol taraftakiler ise zahiri bilginin sembolüdür. İsmaili nebeviyetin çifte soyu (peygamberler ve İmamlar), Yahudi-Hristiyan nebeviyetindeki çift soydan oldukça farklı bir şekilde ilerlemektedir. Gene burada gündüzün on iki Hüccetini ve gecenin on iki Hüccetini de unutmamak gerekir; bkz. *Trilogie ismaélienne*, dizin.

on iki meliki, on iki şefi– tayin etmektedir. İblis bu on iki-den biriydi, fakat ihanetiyle birlikte onların sayıları azaldı. Bu manada Havva, İblisin telafisi olarak Adem'e verilmiştir ve bu sebepten Adem Havva'ya bütün batıni bilgisini aktarır, ona yatırım yapar. Bundan böyle bu ezoteriği yüklenen ve taşıyan Havva'dır artık, bu yüzden de [Adem'in] eşidir; İsmaili hiyerarşi terimlerince onun *Hüccetidir*, İmam Adem'in *Hücceti*.

İsmaililiğin ruhani dünyası için önemli bir şey ortaya çıkıyor bu noktada, batınilik esasen Dişildir, Dişil ise batınidir (insanin derin ve saklı Kendiliğidir: Bu noktada Swedenborg'da Havva'nın oluşumunun anlamıyla karşılaştırma yapılabilir). Bu sebepten ötürü de çifte-birlikte, çift ya da *dyade* olur peygamber ve İmam: zahiriyi, Yasayı beyan etmekle yükümlü peygamber eril; batıni ve ruhani anlam ile kuşanmış İmam ise dişili simgelemektedir. İmamın (İmam, Peygamberin yerine geçtiğinde *Hüccet*'in) müritlerinin "ruhani annesi" olduğu söylenir.[1] Dişil isimler ile adlandırılan ruhani tarihin kişiliklerini, özellikle de İseviyet bölümü (bkz. bölüm 4) dahilinde, yorumlamak söz konusu olduğunda bunun sonuçları da oldukça önemlidir. "Ebedi dişil" burada medeni halin herhangi bir noktasına değil, ruhani bir hale, metafizik bir hale referans verir.

Tanrının bahçeye, yeryüzündeki cennete koyduğu işte bu eril-dişil, Adem-Havva çifti, "Tanrının yarattığı şeylerin en ihtişamlısıdır.[2]" Bu bahçenin ne olduğunu ve bu bahçeden hangi hatayı işlediğimiz için sürüldüğümüzü anlamak, batıninin yasasıyla ruhani yorumbilgisinin gizini ve böylelikle

---

[1] Misal, Nasır-i Hüsrev, *Le Livre des deux sagesses* (*Cemi'ül Hikmeteyn*), bölüm XXX, s. 295 Farsça metin. İmamların bu dişil yanları hakkında bkz. *Corps spirituel ve Terre celeste; de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chasterl, 1979, ss. 194-196.

[2] *Esas-ül Tevil*, s. 59. "Bahçe (cennet), Tanrının yarattığı şeyler arasında en ihtişamlı olanıdır. Tanrı, müminleri için bunu müjdelemiştir (*buşra*, *evangelion*!). Der ki: O gün inanan erkekleri ve inanan kadınları görürsün ki nurları, önlerinde ve sağlarında koşuyor. (Kendilerine): 'Bugün müjdeniz altlarından ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacağınız cennetlerdir.' (denilir) İşte büyük kurtuluş budur!" (Kur'an 57:12).

de insanın ruhani tarihini anlamaktır. Bu noktada Swedenborgcu yorumbilgisi işleyiş ile İsmaili yorumbilgisi işleyişi arasında oldukça sağlam bir uzlaşma vardır. Zira, İsmaili yazarlar, defalarca, tevili, yani herhangi bir şeyi saklı anlamına, batınına "götüren" bu tefsiri gerçekleştirirken, bu anlamı çevreleyen görünüşün, zahirinin yok edilmemesi için ısrar etmektedirler. Bu dünyada, insanların arasında, bir bedende bulunmaksızın bir Ruhu nasıl ki temaşa edemiyorsak, zahiri görünüşünden mahrum bir özel batıniyi de temaşa edemeyiz; veyahut bu gözlemlediğimiz batıni, yani bir görünüş dahilinde saklı, içsel muhteva değildir artık. Cennetin batınisinden bahsettiğimiz zaman, ebedi bir tatlar bahçesi olduğunu inkar ediyor değiliz; gene de Sadra Şirazi'de olduğu gibi Swedenborg'da da gördüğümüz üzere diğer yaşamda da, kendine denk gelen maddi görünüş (*apparentia realis*) ile gözükmektedir ruhani bilincin şu ya da bu biçimi.[1]

Kadı Numan gene de ısrar etmektedir: "Şunu iyi anlayın, ey müminler topluluğu! [...] Kalpleriniz tamamen farkında olsun, zira bu bilimin (*tevil* insanları, Batıniler) insanları arasında yolunu kaybedenlerin çoğu, bu şekilde helak olur giderler. Bu sebeptendir Adem'in de düştüğü hataya düşmesi [...]. Zira haram bir şeyin zahirisi haram bir şey ise batınisi de haram bir şeye tekabül etmektedir; batıni, meşru olmayan bir şeyi meşrulaştırmaz, kötü yola mahal vermez. İşte zahiriye ve batıniye dahil bilinmesi gereken şey.[2]"

Bu sebepten, Swedenborg'unki olduğu kadar Şiiliğin ve İsmaililiğin de ezoteristleri bu noktada ruhani derinliğinde düşünülmüş insan dramının gizini gördüler. Eğer duyumsanır ve ruhani olanı tedavi edilemez şekilde ayırma işleminin (birbirini tamamlayan) iyi şekli varsa, bilmek gerekir ki ister birine ister diğerine bağlılık, hipotez dahilindeki tüm

---

[1] *Apparentia reales* hakkında bkz. *Corps spirituel...*, dizin.
[2] *Esas-ül Tevil*, s. 60. Yazar, doğal sembolün (*tevil*, bizzat şeylerin "niyetini" gözetmektedir) ne olduğunu ve parabolün (*tevil*, yazarın niyetini gözetmektedir) ne olduğunu dikkatle ayırmaktadır. Zira esasa dayalı bir ayrım her daim sembolik tefsirin karşıtı değildir.

felakete yakındır. Batınilik, tamamıyla soyut bir bilgiyle, misal Doğanın güçleriyle çevrilirken ya da ruhani sefahate yenik düşerken, keşf işlevinden mahrum kalmış zahiri bir dolguyla, boş bir kabukla, meleki bir belirişin mekanı olacağı düşünülen ama nafile bir cesetle çevrilmektedir. Her şey kurumsallaştırılır; öğretiler oluşturulur; yasa-koyucu din muzaffer olur; ve Doğa bilimi –ki bu bilimin Batıdaki başlangıçları kimi zaman İbn Rüştçülük ile XIII. yüzyıla dayanmaktadır, ve bu suiistimal edilerek "Arapçılık" olarak adlandırıldı; çünkü İslam'da zaten Şiiliğin "nebeviyet felsefesi" olduğu göz ardı edilmekteydi– bu dinin fethine ve sahipliğine ilgi duyar olur. Şüphesiz, bir kere Kelamın mistik kılıcı ikiye ayrıldı mı, bu parçaları bir araya getirmek için tek bir Galahad arayışı içine girmek gerekir. Batıdaki bütün çaba, Robert Fludd'dan Goethe'ye, Boehme'den Swedenborg'a, bu anlama, İsmaili irfandaki simyacı Cabir İbn Hayyan'ın ilmine dahildir.[1]

Cennet bahçesini ele alalım. Bir bahçe *olan* bir şeydir bahsi geçen, lakin bunu bir bahçe *yapan* saklı hakikat, batıni anlamında bulunmaktadır. Bu batınidedir insana doğrudan ve aracı olmaksızın en etkili haliyle saf ruhani bilimi, gerçek anlamın bilgisini esinleyen ilahi ilham. Bu bahçenin dinginliği, diğer bütün dinginlikleri geçer; bu bahçeyi anlayan kişi dünyanın bütün nimetlerinden vazgeçer, zira bütün bunlar o kişi için yavan bir hal almıştır. Çünkü bu kişi bundan böyle bu ruhani bilgiye bağlıdır ve onunla bir bütündür[2] (Swedenborg'da *Antiquissima Ecclesia* insani durumudur). Ve bu bahçeyi göstererek Tanrı Adem'e der ki: "Bahçede yaşayın, sen ve eşin, meyvelerinden beslenin, ama bu Ağaca yaklaşmayın, meyvesini yemekten kaçının" (Kur'an 2:33).

---

[1] Bkz. *Histoire de la philosophie islamique I,* s. 184 vd. ve özellikle Cabir bin Hayyan üzerine "*Livre du glorieux*" adlı çalışmamız (Eranos-Jahrbuch, XVIII, 1950).

[2] I. İmamın bütün Şii düşünürlerce "filozof" olarak bilinen Kumeyl İbn Ziyad ile meşhur görüşmelerinden birinin temasıdır. Metin, *Nech'ül-Belaga*'nın VI. Bölümünde geçmektedir. Yazar burada, görüşmenin sadece ilk kısmını ele alır. Bunun için bkz. *Trilogie ismaélienne...*, dizin: *Komayl* maddesi, ve *En İslam iranien...*, cilt I, s. 111 vd.

Ve Tanrı, durmaksızın onları bahçeden kovduruncaya, yani sembollerin filizlendiği "yer" olan bu zahiri inkar ettirinciye kadar uğraşacak İblise karşı koruma altına aldı onları (20:115).

Zahiri açıdan ilahi savunma, Tanrının insana *davetin*, yani *Ecclesia spiritualis*'in –geçerliliği vahiy devrinde olduğu gibi "setr devrinde" de belirlenmiş olan– bütün batıni mertebelerini aslında açtığını göstermektedir. Bu geçerlilikten anlaşılan şey, *zahirinin* zorunlu aracısı olan bir bilgidir, esasen bu görünüş altına gizlenmiş duyular ötesinin, sembollerin algısı olan ve kendileri de sembolik anlamlarla yüklenmiş ayinsel yükümlülüklerin beraberindeki bir bilgidir. Bu sebepten insanın ulaşamayacağı bir şey olmalıydı: kutsallığını bozmasının yasak olduğu Ağaç. Zira bu Ağacın İsmaili irfan için temsil ettiği şey *Kaim-i Kıyamettir*, gelecek-Belirişi devrimizi kapatıp bizim *Aion* zamanımızı aşacak olan son İmam. Bütün ilahi Vahiylerin saklı anlamını ifşa etmek ve insanları ayinsel yükümlülüklerinden kurtarmak bir tek ona kısmet olacaktır (pek çok on ikici Şii düşünür onu, Yuhanna İncilinde beyan edilen Faraklit ile bir tutmaktadır). O halde bugün aşikar, *zahiri* olan örtülürken bugün örtülü, *batıni* olan ise (İsmaili terimlerce Yaratılışın "yedinci gününde") ifşa olacaktır. Bu sebepten ötürü, yasak Ağaca dokunarak insan, Adem-Havva çifti, Dirilticinin imtiyazını gasp etmiştir; başka bir deyişle insan, son İmamın yeryüzüne gelişine kadar insana ulaşılmaz kalacak olan bu Kıyamet ilmine karşı zor kullanmaya kalkmıştır, ve bu şiddeti işlemek için *zahirinin* ve *batınının* şimdilik zorunlu olan birliğini kırması gerekmiştir. Ya da zaten bu kırılış, şiddet eyleminin ta kendisidir. İnsan kendi dramını işte böyle başlatmıştır.[1]

Şüphesiz, müdahalesi İsmaili irfan babında daha iyi açıklanan İblisin tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir bu dram, çünkü İblisin önceki varlığını ve niyetlerini – ki İblisin niye-

---

[1] On ikici Şiilikteki Adem'in hatası tefsiri ile karşılaştırmak gerekir, örneğin Haydar Amoli bunu şu şekilde yorumlar: Delilik eylemi, gene de harikulade bir delilik, çünkü insanın cennetten çıkması zorunluydu; bkz. *En İslam iranien...*, cilt I, s. 97 vd.

ti insanda bu Kıyamet ilmine hasreti uyandırmak idi – zaten bilmekteyiz: "'Rabbiniz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedi kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti.' dedi. Ve onlara: 'Elbette ben size öğüt verenlerdenim.' diye de yemin etti." (Kur'an 7:20-21). Aslında İblis ve Adem'in her biri de önceki – insanın "meleki" durumunun onu semboller aracılığıyla bilgiye ulaşmanın dolambaçlı yollarından muaf tutan (tıpkı bu durumun insani nutuk veren peygamberlerce dayatılan dini bir Yasanın (*şeriatın*) zorunluluklarından muaf tuttuğu gibi)– devr-i keşfe mensup idiler. İşte İblis, Adem'e bu hatırayı canlandırır peygamberler mertebesini belirleyen sınırı aşsın ve Kıyamet İmamının görevini ve mertebesini gasp etsin diye.[1]

İşte şu basit kelimelerin derin anlamı ortaya çıktı: "Ağaçtan tattıklarında, çıplaklıklarının farkına vardılar" (Kur'an 7:21; bkz. Yaratılış 3:7). İnsanın, Adem-Havva'nın zahiriyi ortadan kaldırma girişiminin *batınının* bir çıplaklaştırılması demeye geldiğini anlamak gerekir, çünkü bu girişim [batıniyi] kıyafetinden etmekteydi. Zira saf haldeki bu batıni, anımsadığımız üzere, yalnızca Kıyamet İmamının ifşa edebileceği bir ilimdir. Adem'e gelince, onun ne imkanı ne de kudreti vardı. Bu yüzden batını çıplak bırakmak isterken kendi çıplakları gözlerine çarptı Adem ve Havva'nın -insanın-, yani kendi kudretsizliği, cehaleti, içinin derinliklerindeki karanlığı (Swedenborg, İlkesinden ayrıldığında geriye kalan *proprium*'unun, kendi benliğinin karanlığı diyordu). Başka bir Kur'an ayetinin derin anlamı ise şöyledir: "İblis-Şeytan, çıplaklıklarını görsünler diye kıyafetlerini çıkardı" (7:26); bu kıyafet, kendilerinde barınabilecek her türlü karanlıktan onları nuru (tıpkı nurdan bir elbise gibi) ile aydınlatan ilahi Kelam kıyafetidir.

Bu dramanın oyuncuları birliktedir, Adem ve Havva; çünkü hem batıni (Havva) hem de zahiri (Adem) harap edilmektedir. Aslında burada vuku bulan, dediğimiz üzere, şudur: -ister istemez başarısızlığa götüren- erken bir şekilde

---

[1] *Esas-ül Tevil*, ss. 65-66.

batıniyi çıplaklaştırma hevesi sonuç olarak duyumsanır görünüşün, zahirinin natürmort haline, bir cesede indirgenmesine yol açmıştır.[1] Günümüz bilimlerinden biri için Tabiat böyleyse bile, buna karşılık bütün ezoteristlerin kurtulmaya çalıştıkları bu hatadır; ve işte harici olay tarihçileri nazarında görünmez olan ruhani bir tarih için de ifade ettiği budur. Aynı zamanda ve çünkü zafer, ancak Faraklit-İmamın Tezahürü ile sağlanabilir; bu İmamın teşrifine kadar herhangi bir batınilik, sembollerin gecesinde ilerleyen bir *tanıklıktan* öteye gidemez.

İnsanlık dramının tümü, irfan ve gnostik bilinç arka planında gerçekleşmektedir. Bu, bir bilgi dramıdır, ten dramı değil. İsmaili yazarlarımız, Kur'an'da ve İncil'de gözler önüne serilen dramın anlamının, hepimizin diline dolanan böylesine avam bir tefsire dönüştürülmesine şaşıran ve gücenenler arasında ilklerdir. Bunun nedenini arar dururlar; belki de, diye düşünürler, İslam'a dönmüş, ama maalesef batıni olmayan bazı Yahudilerin marifetidir. Adem'in kendine biçtiği kıyafetle alakalı çocuksu ve yakışık almayan her türlü açıklama hevesine düşüverdik.[2] Buna karşılık, İsmaili irfanın işte bu ayetten ("Çıplaklılarını bahçedeki yapraklarla örtmeye koyuldular" (Kur'an 7:21, Yaratılış 3:7)) algıladığı şudur: Adem'in teşebbüsü, biliyoruz ki, sembollerin anlamını yitirmeye denkti; zira sembollerin anlamını yitirmek, kendi karanlığıyla, kendi cehaletiyle yüz yüze kalmak, kendi çıplaklığını görmektir. Böylelikle, zorla kendilerinden kaçan bir saf *batıniye* ulaşma çabaları nafile çıkan Adem ve Havva'nın her ikisi de, bilgeliğin son ışığı olan *yeniden hatırlamaya* tutundular. Kayıp sembollerin bu yeniden hatırlanışıdır işte "bahçenin yaprakları", bu yapraklarla hallerini, ilahi

---

[1] *Zahir* ve *batın* ayrımının, tıpkı "eril" ve "dişil" ayrımı gibi, burada Jacob Boehme'in Adem ve semavi Sophia'nın ayrımına – Swedenborg'da en azından anımsattığımız tema – tekabül edebileceğini söyleyebiliriz.

[2] *Esas-ül Tevil*, ss. 68-69. "Akıllar için tahammül edilmez bir *tevil* çeşididir ve tamamıyla da hükümsüzdür." İsmaililer, aslında aralarında oldukça yakınlık olan Yahudi irfanını pek de tanımamış gibi gözüküyorlar.

ilham onlardan çekilirken *perdesi kalkan* çıplaklıklarını *örtmeye* çalışmışlardır. O zamandan bu yana insanlar başka bir şey yaparlar mı ki? Lakin Kadı Numan'ın da dikkat çektiği gibi çoğu, bu çabada, nihayetleri hakkında yanılarak ya da ruhani sefahate yenik düşerek yitip gitmiştir.[1]

Halbuki, bölüm sonunun, Kur'an öğretiminde olduğu gibi İsmaili yorumbilgisinde de, Batının dini bütün insanının asırlardır alıştığı kasvetli tınıyla uzaktan yakından alakası yoktur. Adem'in hatasında dayatmadığı ve Tanrının ona geri geldiği söylenir, çünkü O, "Geri gelendir (*et-Tevvab*), O Bağışlayıcıdır" (Kur'an 2:37).[2] Adem cennetten çıkmıştır, lakin artık ancak irfan ile tamamlanır "bilkuvve cennete" geri dönüş, yani *davet.* Kur'an ayetleri şöyle buyurur: "Rableri onlara seslendi: 'Ben sizi o ağaçtan [yani Kıyamet ilminden] men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi? [...] Birbirinize düşman olarak inin, sizin yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz gerekmektedir. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan (dirilip) çıkarılacaksınız!'" (7: 22, 24, 25)."

Tanrının onlara yönelttiği bu Davet, şüphesiz, fiziki olarak havayı titreten bir sesin daveti değildir; bu, ruhani ilmin bilinçleriyle kavuşmasıdır. Zira, Tanrı onlara "geri geldiği" zaman Adem'i, kendisine bahşettiği halifelik ve İmamet mertebesinden etmemiştir; onu Kelamından, hikmetinden, kısacası "nur sütunu", ilahi cezbe, irfan olan bu ilahi usareden (medetten) tamamıyla mahrum bırakmamıştır.[3] Lakin "cennetten", yani semavi halden –örtüsüz tevilden, varlıkların ve şeylerin sembolizminin ve ezoterik anlamın doğrudan ve dolaysız algısından– indirmiştir. "Yeryüzüne" indirmiştir; bu Yeryüzü *davettir*, İsmaili yoldaşlıktır, "ilksel ilahi usarenin" ancak göksel ve yeryüzüne ait hiyerarşiler

---

[1] *A.g.e.,* ss. 66-67.

[2] *A.g.e.*, s. 67. Adem'e Tanrının sarf ettiği "Kelamlar" (Kur'an 2:35) ve yedi yüce Harf, yedi Kerubi, yedi ilahi Kelam (*Logos*) hakkında bkz. Sadra Şirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques...*, dizin: *Kelimat tamme* maddesi.

[3] *Esas-ül Tevil,* ss. 69-70. *Medet* kavramı için bkz. *Trilogie ismaélienne*, dizin.

mertebelerinin bütünü aracılığıyla müritleriyle kavuşacağı yerdir.[1] "Yedinci günün[2]" doğmasını beklerken geçici barınakları olan, işte *davetin* bu "ruhani Yeryüzü"dür; bu yüzden de *Davet*'e yanıt veren artık bilkuvve olarak cennete dönmüş demektir. Nuh döneminde Gemi işte bu "bilkuvve cennetin" simgesi olacaktır; Tanrının Dostları ve müminleri burada toplanırken Kur'an'ın ifadesine göre "İblisin yanında yer alanlar" Tanrının zikrini unutur. Gene önemli bir not: Bu "unutuş", onların "geç kalması"dır; zira, İsmaili metafiziğin, *zamanın* kökenini "Gökte" meydana gelmiş bir "ebediyet gecikmesi"nde bulduğunu biliyoruz.[3]

İblisin eseri, Adem dönemi – bu dönem Şit'in (Adem'in sırrını emanet ettiği oğlu ve İmamı) ruhani kuşaklarını oluşturan İmamların art ardalığıdır – boyunca daha da ciddileşerek devam edecektir. Bu İmamların isimlerini Yaratılış[4]

---

[1] *A.g.e.*, s. 70. "Tanrının Elçisi dedi ki: Cebrail aracılığıyla ilahi vahiy alıyorum; Cebrail ise Mikail'den, Mikail ise İsrafil'den, İsrafil ise *Levh-i Mahfuz*'dan (*Tabula Secreta*), bu ise *Kelam*dan (Akıl) almaktadır. Böylelikle ilahi ilham, göksel beş rütbeli aracılığıyla Nutuk veren peygamberlerle birleşir; peygamberlerden itibaren de beş fani rütbeli aracılığıyla birleşir..." Ebu Yakup Secestani ve Nasır-i Hüsrev'de başmeleki *pentarkhia* (beşli yönetim) ve Cebrail, Mikail, İsrafil üçlemesi için başvurulan *Cedd*, *Feth*, *Hayal* ifadeleri için bkz. *Etude préliminaire pour le livre de deux sagesses*, ss. 91-112. Cafer İbn Mansur el-Yaman ise *Sera'ir'ül-Nataka*'larının pek çok sayfasını bu temaya ayırır (*Hayal*=İsrafil, *Feth*=Mikail, *Cedd*=Cebrail. *Hayal* bir anlamda aşkın Muhayyilenin işlevini görmektedir).

[2] Bu tema için Nasır-i Hüsrev'in fevkalade şu satırlarına bkz.: "Artık Yeryüzü karanlıktır, Kıyamet gelip çattığında ise nurun Yeryüzü olacaktır [...]. Bu *diğer* Yeryüzü şu an geceyle örtülüdür ta ki nur üstünde parlayıncaya kadar. Bu diğer Yeryüzünde kurulduğu söylenir batıni yoldaşlığın imanın sağlamlığıyla ruhta, maddede olmaksızın. İşte bu Yeryüzü bugün karanlıktır, ama *Terra lucida* olacaktır, ve nurun bu ihtişamı ile savrulacaktır çelişkili edebiyatçı tefsirlerin karanlığı. Yoldaşlığımızın temeli olan Tanrının Kitabıdır bu Yeryüzü." Bkz. *Etude préliminaire...*, s. 126.

[3] Üçüncü Meleğin, Onunculuk mertebesine düşürülmesini beraberinde getiren "Gökteki dram" için bkz. *Trilogie...*, dizin: *ruhani Adem* maddesi.

[4] *Esas-ül Tevil*, ss. 74-75. Burada Şit'e (*Hibatullah*, yani Adeodatus, Nathanael) verilen değer Şitçi gnostikleri akla getirir. Adem dönemi İmam-

kitabının V. bölümünde okuyabiliriz, bunların soyu yeni bir peygambere, Adem'in yeni kuşaklarının bozulmasıyla zoraki hale gelen yeni bir nebeviyet dönemi başlatan Nuh'a kadar götürülür.

3. Nuh'un Tarihinin Batıni Anlamı

Nuh, hierotarihin, -*Aion*'umuzu kapatan "yedinci günde" son İmamın bizzat kendisinin *Kıyamet-i Kıyamat*ını haber verdiği, İnsan-i Kamilin tezahürüyle sona erecek ruhani Yaratılışın altı gününün- yani *hexameron*'un ikinci günüdür. Eğer Kur'an, İncil ile aynı kanıda olarak, "Nuh'un süresini" 950 yaş ile sınırlandırdıysa, İsmaili yazarlarımız bu şaşırtıcı sayının, Nuh'un fiziki birey yaşına değil, nebeviyet[1] devri dahilindeki döneminin süresine (aynı şekilde Swedenborg da bu sayıyı *Antiqua Ecclesia* süresiyle ilişkilendirir) tekabül ettiğinin farkındadır. Nebeviyet tarihinin bu dönemini oluşturan olaylar dahilinde İsmaili irfan pek çok ruhani olay ayırt etmektedir; bunların hepsi intisapla alakalı bir plana aktarılmıştır. Ki bu aktarmanın sonucunda şüphesiz bir alegoriler silsilesi değil; harici olaylar görünüşüyle "sayılandırılmış", gerçek olaylar silsilesi, bir tek bu olaylara bağlı kalanlarca bilinemeyecek gizli bir tarih ortaya çıkmaktadır. Bu seriyi ayrıntılı bir biçimde burada analiz etmek imkansızdır; ancak Nuh'un tarihinin Kur'an ve İncil dahilindeki tipik sembollerine değineceğiz.

Dikkat çekmek için, bu sembollerin esasen *Tufan* olayına, Geminin yapımı ve yolculuğuna ait olduğunu hatırlayalım.

---

larının isimleri Yaratılış'ın V. bölümünde geçmektedir: Şit, Enos, Kenan, Mahalalel, İdris, Matushalah, Lamek -Nuh'un babası. Alamut geleneğinde İmamın, Nutuk veren peygambere önceliği vardır ve sürekli olarak *Mevlana*'dır (*Dominus noster*).

[1] *Esas-ül Tevil*, s. 87. 950 (yıl) sayısı Yaratılış 9:28-29'da belirtilen sayıya tekabül eder. "Nuh, Tufandan sonra 350 yıl yaşadı. Nuh'un bütün günleri toplamda 950 yıl eder; sonra da öldü." Öte yandan Kadı Numan, Nuh'un bizzat kendisinin yaşının 125'i geçmediğini bilmektedir, ki Yaratılış'ta gene bunun bahsi geçmektedir (6:3): "Zira insan, tenden ibarettir ve günleri 120 yılla sınırlıdır."

Bu iki nokta göz önüne alındığında, Swedenborg yorumbilgisi ile İncil ve Kur'an'ın ruhani yorumbilgilerinin karşılaştırmalı bir çalışmasından beklediğimiz yakınlaşma meyvelerini vermektedir. Gene burada Tufan, ruhani bir olay, ruhlarda tamamlanan bir olaydır, bu devrin başında Adem'ce başlatılmış aynı Bilgi dramının neticesinde oluşan bir ruh *boğulmasıdır*. Bu dramı harekete geçiren kuvvetler, ilahi Kelamın zahiri ve batını olarak betimlenmiştir. *Dramatis personae*'ler ise insanların karşılıklı olarak zahiriye ve batıniye karşı takındıkları tavır ve rol icabı belirlenmiştir. İşte bu şekilde insan kitleleri, ilahi Vahiylerin zahiri, vazi dinin edebi görünüşü ile boğulacak ve soluklarından olacaklardır; ya bazıları bu zahir hakkında hiçbir şey bilmek istemedikleri için ya da bazıları artık böyle bir bilgiye ihtiyaçları olmadığını sandıkları için. Birileri gibi diğerleri de, zıt fakat birbirini tamamlayan nedenlerden ötürü *Gemi*de yer almayı reddettiler, böylelikle [Geminin] anlamı kendiliğinden yok oluverdi.

Nuh bizzat, yeni bir *şeriat*ı ilan etmekle görevlendirilmiş, gönderilmiş-peygamberler (*Nebi mürsel*, *Nebi* ve *Resul*) kategorisine aittir. Zira Nâtık bir peygamberin görevi olarak Nuh'un görevi esasen insanları *zahiriye* ve bu bağlamda da ayine riayet etmeye davet etmeye dayanır. Davetini kabul edenler, bunun gerekliliğini kendiliklerinden anlayacak kadar alçakgönüllüdürler ve oldukça küçük bir azınlıktır. Buna karşılık, Nuh'un vaazı, kendisine karşılık olarak İblisin kuşaklarını, çifte bir karşıtlık çerçevesinde, hemen birleştiriverir: bir yanda dolaysız olarak batıniye ulaşabileceğini ve ulaşması gerektiğini düşünenler; öte yanda ise gördüğümüz üzere Adem'in hatasından ötürü insana verilmiş olan zahirinin kurbanı olup tüm batıni imayı reddedenler. Hatırı sayılır kişilerin Nuh'a karşı çıkmasının nedeni: "Sen de bizim gibi birisin" (Kur'an 11:29). Başka bir deyişle Nuh onlara yeni hiçbir şey getirmemektedir; zahiri, zaten herkesin bildiği bir şeydir, ve beraberinde getirdiği tek avantaj ise insanları, isteseler de istemeseler de, bir arada tutarak güç istençlerini tatmin etme imkanı sağlamasıdır. Bu sebepten, halkı Nuh'un vaazından saptırmak için herkese şöyle der-

ler: "Eski ilahlıklarınızı bırakmayınız" (Kur'an 71:22), yani şimdiye kadar eğitimlerinizi kendilerinden aldığınız yüksek bilginleri, Şeriatın bu bilginlerini bırakmayınız (71:24).[1]

Bu andan itibaren Nuh, ilahi bir feyz aracılığıyla, müritlerinin sayısının artık artmayacağını bilir ve bu aynı ilahi feyz ona Gemiyi inşa etmesini emreder (Kur'an 11:38 vd). Burada yazarlarımızın aynı anda *zahirin* ve *batının*, sembolün ve sembol edilenin bir arada bulunmasına verdikleri önemi bir kez daha ele alalım. Gemi figürü; zaten başlamış olan ruhani felaket karşısında *davetin*, İsmaili Çağrının anlamının ortaya çıkması için mutlak anlamda zorunlu bir figürdür. Gemiyi inşa etmek Tanrının emrinde, -mümin müritlerin ruhları, nur tabiatlı ruhani ilmin yaşamı aracılığıyla, selameti bilinçsizlikte boğulma haricinde, olumsuzlama ve yolu kaybetme haricinde bulsun diye, tıpkı bir geminin, cismani fiziki anlamda boğulmadan koruduğu gibi – intisap mertebeleri ve hiyerarşileri eşliğinde *daveti*, ezoterik yoldaşlığı kurmaktır.[2] Bu çaba karşısında Nuh'un halkının saygın kişileri, benzerlerinin arifler karşısında takındıkları tavrı takınırlar: Kur'an ayeti şöyle der: "Nuh'un önünden her geçtiklerinde, onunla alay ediyorlardı. Benimle alay etmeyin, diyordu Nuh, zira vakti gelince sizin benimle dalga geçtiğiniz gibi ben de sizinle dalga geçeceğim. Kimin cezayı hakkettiğini o zaman göreceksiniz" (11:40-41).

Suyun bilgi ve beraberinde gelen her şeyin sembolü olduğu anımsatıldı; sembolün ve sembol edilenin her biri (her biri kendi varlık düzeyinde diğerinin sembolü olarak) ölüme alıştırdığı gibi yaşamı da sürdürebilir. Sağlam bir geminin yolcuları, suyun gazabından uzak sağ salim yol alırlar; *davette* taraf alanlar bilgi okyanusunda sağ salim yol alırlar.

---

[1] *Esas-ül Tevil*, ss. 76-77: Nuh'un karşıtları, gündelik dilde, derinin yüzeyini, altderiyi betimleyen *beşer* kelimesini kullanmaktaydılar. Bununla ifade etmek istedikleri ise *zahir* idi, ve Nuh'a bunun ne anlama geldiğini zaten bildiklerini ve Nuh'un kendi üstlerinde hiçbir üstünlüğü olmadığını söylemek istemekteydiler. İlk bolümde İsmaili meallerinde yorumlanmış Kur'an ayetleri temel olarak 11. sureden (Hud) ve 71. sureden (Nuh) ileri gelmektedir.

[2] *A.g.e.*, s. 78.

İşte Geminin yapısı ve *davetin* yapısı arasındaki her ayrıntının birbiriyle böyle mükemmel uyuşmasının nedeni. Fakat burada bu ayrıntıya inmek imkansızdır. Kadı Numan, hiçbir zorluk çekmeksizin, Gemi yapısının nasıl da *dört*, *yedi* ve *on ikiye* yapılan referansları okunabilir kıldığını göstermektedir: karşılıklı olarak göksel hiyerarşiye (İlk Akıl ve İlk Ruh) ve yeryüzü hiyerarşisine (Peygamber ve İmam) hükmeden *dört* figür; devrin *yedi* peygamberi (yani "yedinci gündeki" Kıyamet İmamını da içeren devir)[1] ve her dönemin *yedi* İmamı; her dönemin her İmamını sürekli biçimde çevreleyen *on iki Hüccet.*[2] Bu tekabüllerin her biri, dönemden döneme nebeviyet devrinin edebi *daveti* sembolünün sürekliliğini ortaya çıkarmıştır. Zira bütün bu tekabüller, Hıristiyan Haçının dört ucunda olduğu kadar İslami iman için Yeganenin Tanıklığı, *şehadet* (4 kelime, 7 hece, 12 harf) yapısında da bulunmaktadır. Zahiri olarak, bu semboller kendi aralarında farklılık gösterir, batıni olarak ise, der yazarımız, arketipleri (*asıl*) aynıdır.

Dönemine has bir *davetin* oluşturulması, yani Nuh'un Gemiyi inşasıdır Davet, insanları Gemide, üstün ruhani ilmin mertebelerinde yer almaya çağıran *davet.* Önceden de olduğu gibi Nuh, insanları zahiriye çağırırken de başarısızlığa uğramıştır. Nuh'un bir duasına kazınmıştır bu başarısızlık ve dokunaklı terimlerle Kur'an ayetlerinde iletilmiştir: "Tanrım, *gece gündüz* onları Sana Davet ettim, ama Davetim onları kaçırmaktan başka bir işe yaramadı. Affedesin diye onları her çağırdığımda, *kulaklarını* parmaklarıyla *tıkadılar*, kıyafetlerine saklandılar, sertleşip kibirle kabardılar... Önce *apaçık* bir şekilde davet ettim onları, sonrasında ise gizli şeylerin sırrını açtım onlara *gizlice.* Onlara dedim ki: Tanrınızın affına sığının, zira O *affetmeyi sevendir.* Sağanak yağ-

---

[1] Her ne kadar yeni bir şeriat etmese de rolü, önceki peygamberlere gelmiş vahiylerin *tevil*'ini, ezoterik anlamını ortaya çıkarmak olan Kıyamet İmamı genellikle, altı büyük peygamber devrini kapatan (*hexaemeron*'un "yedinci" günü olarak) olarak "yedinci Natık" şeklinde anılır. "Yedinci gün" olarak İnsan-ı Kamildir. Swedenborg'da ise "yedinci gün"ün semavi İnsan olduğunu gördük.

[2] *A.g.e.,* ss. 79-80.

murlarla *Göğün üstünüze yağmasını* sağlayacaktır. Sizi *zenginlikle* ve *oğullarla* tatmin edecek, sizin için *bahçeler* ortaya çıkaracak, *yaşam suyu akıntıları* ortaya çıkaracaktır" (Kur'an 71:5-10). Kadı Numan ile bu ayetlerin batıni anlamı (yukarıda tipik kelimeleri italik olarak belirttik) üzerine yoğunlaşalım; bu ayetlerde, Nuh'un hierotarihi anlamıyla birlikte Tufan adı altında belirtilen şeyin anlamını keşfedeceğiz.

Gece gündüz yapılan bir Davet; *gizli* görüşmelerin bahis olduğu *keşfedilmeye* dair bir Davet; bu, bir *şeriatın* Natık peygamberi olarak *zahiriye* çağıran, ve *batıniye*, yani *davete*, mistik yoldaşlığa – ki vaazının sırrının mutemeti olan İmamının (bizzat İmamı sayesinde dua eden herkes bulur mertebelerini Gemide) bizzat kendisinde kurulmuş olan yoldaşlığa – çağıran Nuh'un çifte davetini ifade etmektedir. Bütün peygamberler böyle yapmışlardır. Bunun nasıl da Adem'in hatasıyla birlikte aslıyla olan bütünlüğün bozulmuş, dengesi bozulmuş şeyleri onarmaya çabalandığının farkındayız. *Af* (*gufran*) etimolojisi gereği ("örtme eylemi") kendisiyle karşılaştığımız her seferde ne anlamak gerektiğini belirtmektedir: İlahi "affa" sığınmak, *davetin* batınisine girmek demektir. Tanrı affetmeyi sever demek olur ki O, batıni bilgi armağanını insana vermeyi sever.[1] *Göğe* gelince, makrokozmos ve mikrokozmos arasındaki aracı heybetli aleme, *mezokozmosa* hükmeden (ya da *hierokozmos*, *alem-i Din*) Gök olarak Natık peygamber ile simgelenmektedir. Batıni ruhani ilmin armağanını talep ettiğinizde işte bu vahiy Göğünden yağdıracaktır üstünüze Tanrı Bilgiyi, hakiki *zenginliği*; sizi *oğullarla* ihya edecektir, ki siz de insanların icabet edecekleri Davetçiler (*dai*) olabilesiniz. Vadedilen *bahçelere* gelindiğinde, bunların, *yaşam suyu akıntılarıyla* (ariflerin oluşturduğu *Ecclesia spirulatis*'i) canlandırılan *davetin* sembolü olduğunu bilmekteyiz. Fakat Nuh'un işte bu Davetini alaya almıştır Şeriatın üstatları ve Saygınları (11:14).

Artık ruhani bir olay olarak Tufanın neyden ibaret olduğunu sezebilmekteyiz, sembolü olan fiziki fenomenden, jeolojik felaketten çok daha ciddi bir şey. Bir yandan, "va-

---

[1] *A.g.e.*, ss. 81-82.

hiy Göğünden boşalan" Su ile sonuçlanırken öte yandan Kur'an ayetini (11:42) takiben, *tennur* olarak betimlenen (Latin simyacıların fırınının, Arapçadan çevrilmiş, *atanor* ile betimlendiğini biliyoruz) gizemli harlı ateşin kaynaması ya da parçalanması ile sonuçlanmaktadır. Bu kaynamaya giriş, Kadı Numan'a göre, *tevilden*, yani nur dağıtıcısı batıni yorumbilgisinden (ki bu yorumbilgisi, Nuh'un sırrının mutemeti olarak kendi İmamının ağzından dökülecek) kaynaklanmaktadır. Suyun da çifte bir sembolizmi vardır. "Gemiye binmiş" kişiler için Su onları taşıyandır; reddedenler içinse Su, soluklarını kesendir, Geminin devasa dalgalarını aşması gereken cehalettir.[1]

"Gemiye binenler", ilahi düzenin ima ettikleridir: "Biz Nuh'a dedik ki: her çiftten iki tane bindir Gemiye" (11:42), zira bu düzen pekâlâ *davet* ile, İsmaili yoldaşlık ile alakalıdır, ki bu davetin batıni hiyerarşi mertebeleri de kendileri arasında çift oluşturur: her makam (*had*, "sınır") hemen kendisinden sonra gelen makam ile (kendisiyle mahdud) bir çift oluşturmaktadır ve biri diğerini, her biri diğerinden sorumlu olarak Öteye kadar takip eder.[2] Dahası, yeryüzüne ait hiyerarşinin her makamı, göksel hiyerarşide kendisine tekabül eden makam ile bir çift oluşturmaktadır. Nuh, mistik kardeşliğin bütün üyelerine sesleniyordu şöyle diyerek: "Gemiye binin. Tanrı adına! Yüzüp karaya varacak!" (Kur'an 11:43).

---

[1] Bkz. *a.g.e.*, s. 92. Diğer benzer Kur'an ayetleri yorumu (54:11 vd.): "*Sel gibi yağan su eşliğinde Göğün kapılarını açtık ve Toprağı fışkıran kaynaklarla yardık.*" Ayetin başlangıcının Batıni anlamı, Natık *kapıların* (*bab*), yani Nuh'un Bilgi batını için oluşturduğu kapıların açılısıdır. Ayetin devamı batıniyle yükümlü rütbeliler, yani Nuh'un İmamının on iki beldede (*cezirede*) irfanı yayma eylemini betimlemektedir. Musa'nın tarihinde on iki kaynak ile simgelenen şey de aynısıdır; asasıyla kayaya vurup on iki kaynak çıkaran Musa (Kur'an 2:57). *Ve göksel Sular, önceden belirlenmiş bir oranda, Toprağın derinliklerinden fışkıran sularla karışmıştır*, demek oluyor ki zahiri bilimi (peygamberlerin ilmi) batıni bilimi (İmamların ilmi) ile, kendileri için önceden belirlenen düzende karşılaştı.

[2] *Hudud*'ların *post mortem* geleceklerine kadarki bu karşılıklı sorumlulukları için bkz. *Trilogie ismaélienne*, ss. 163 ve 173 dipnot 200.

"Ve gemi dağlar yüksekliğindeki dalgalar arasında yüzüyordu" (11:44), şu anlama gelmektedir: batıni eğitimi ile donanmış İmam, *davetinde* tıpkı mistik Gemi gibi yüzer, Davetine icabet eden herkes ile bilgiler okyanusu üzerinde; nihayetinde herkesi marifetin makamına erdirmek amacıyla makamdan makama (*had*'den *had*'de) yüzer. Karşılaştığı dağlar yüksekliğindeki dalgalar, Şeriatın üstatlarıdır, bilim adamını temsil eden edebiyatçılardır (*ulema-i zahir*), halbuki bunlar hakiki anlamda her bilgiden yoksundur, bu yüzden de yüksek gözüken dağların yok olup gitmesi gibi onlar da İmamın karşısında yok olup giderler. "Ruhani davet (mistik Gemi) bilge diye geçinen insanların kafaları üzerinde yüzer. Bir geminin dalgaları yardığı gibi yarar onları. Oyuk bilimleriyle denizin dalgalarının kabarıp taşlara çarptığı gibi böbürlenerek insanları korkuturlarken Gemi bunların üzerinde yüzer... Fakat, davete dahil olanlar, bu insanların kayıp yolundan uzaktır, tıpkı gemideki yolcunun dalgalardan uzak olduğu gibi.[1]"

Şu işe bakın ki gemidekilerin arasında Nuh'un oğlu yoktur; Kur'an bu vakaya değinir, İsmaili yorumbilgisi ise hatasına açıklık getirir. Bu hata, İblisin Adem'e karşı takındığı tavrın yinelemesinden ibarettir. Nuh oğluna yakarır: "Evladım, bizimle gel, dinsizlerle kalma" (11:44). Nafile. Oğlu İmametin kendisine verileceğini ummakta idi. Umudu boşa çıkıp da hayal kırıklığına uğrayınca, tıpkı İblis gibi, bir başına yüksek bir dağda saklanmayı tercih etti. Belki o da, Kadı Numan'ın da dediği gibi, Şeriatın üstatlarını simgelemektedir; zira "başarısız bir başlangıcın" kahramanı agnostisizmden başka yerde barınak bulamaz. Nuh onun için araya girse de nafile. Tanrı cevap verir: "Hayır Nuh! O senin ailenden değil" (11:48), yani ruhani ailenden değil, senin ailen Gemideki ruhani yoldaşlarındır. Bu yüzden "dalgalar onları ayırır, ve Nuh'un oğlu yok olanlar arasında kalır" (11:45); şüpheler, belirsizlikler, sembolü (*zahir*) ve sembol

---

1 *Esas-ül Tevil*, ss. 83-84.

edileni (*batin*) birbirinden ayırarak sembolleri yok eden yanlış bilgi nezdinde yitip gitmiştir.[1]

Burada her ne kadar genel hatlarıyla bir hatırlatma yapsak da bir şey gözümüze çarpar. "Tufan" fenomeninin ruhani hakikati, ezoterikte yani ruhlarda vuku bulduğu gibi olayın gerçekliği; Swedenborg'un ruhani yorumbilgisinde ve İsmaili yorumbilgisinde ortaya çıkana benzerlik göstermektedir. Bunun gerçekliğini ortaya çıkarma, ruhani yorumbilgilerinin karşılaştırmalı bir çalışması için oldukça önemlidir. Swedenborg'da Tufanın, insanların ruhani şeylere boğulması demek olduğunu gördük, ki insanlar bir defa içsel teneffüslerinden oldular mı geriye bir tek organları kalmaktaydı. İsmaili irfanda ise Saygınların, tıpkı Nuh'un oğlu gibi, bizzat kendilerinin İblisin kendini beğenmişliğini üstlendiklerine tanık oluyoruz. İnsanın, İblisin önerisine uyan ve çeperinden yoksun bir batıniye erişme kudretsizliğinde boğulan Adem gibi hayal kırıklığına uğradığına tanık oluyoruz. Başka bir açıdan ise (ki bu açılar birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar) Swedenborg'da insanın nazarında "yaşamının soluğu" olan ruhani şeylerin yokluğunun insanda nasıl ruhani organizmasının ölümünü ve boğulmasını tetiklediğine tanık olduk. İsmaili irfanda bu, saf zahiricilerin bilimiyle oluşan boğulmaya denk gelir, Şeriatın üstatları görünüşten –anlamı bu görünüşü aşacak– başka bir şeyi tanımak, bilmek istemezler. Birbirini tamamlayan bu iki açı, Su sembolizminin karışıklığına tekabül eder: Su, yaşatan bilgi olabilir ya da Gemiye sığınmadığımız takdirde soluğu kesen ve ölümü beraberinde getiren bilgi.

Ruhani yorumbilgilerimizin bu yakınlığı aynı zamanda Gemiden çıkışta da kendini hissettirmektedir. Tufanın sonu şu Kur'an ayetinin bildirdiğiyle betimlenir: "Ve dedi ki: Ey Toprak! Suları geri çek. Ey Gök! Dur artık" (11:46). Burada betimlenen, batıni *davetin* bütün bir geleceğidir. Göğün, peygamberin sembolü olduğunu biliyoruz. Nuh insanları zahiriye, kendisinin beyan ettiği *şeriata* riayete, ve aynı zamanda bu *şeriatın* tamamıyla ruhani ve gizli anlamı

---

[1] *A.g.e.*, ss. 84-85.

dahilinde batıniye, yani mistik Gemiye binmeye çağırma emrini almıştı. Bundan böyle her peygamber bir *şeriatın* Natıkı rolüne sıkı sıkıya bağlı olacaktır: İnsanları yalnızca kesin bir ayinsel riayete çağıracaktır. "Ey Toprak! Suları geri çek." Bu ruhani ilim, -İmamet olan- batıni Topraktan fışkıran bu Su, aynı zamanda dere gibi çağlayan –vahyin- Göğün Suyu, bu ruhani ilim bundan böyle batıninin makamı olan İmamın bizzat bünyesinde barınacaktır. Toprağın emdiği sular gözden kaybolurken, gizli irfan da makamı olan insanın bizzat kendisine çekilir ve saklanır. İşte Geminin nihai durağı. Kur'an Ararat'tan bahsetmez, başka bir ismi ima eder. "Gemi Cudi'nin tepesinde durdu" (11:46), ve bu nokta, son mertebeyi, dahası, başlangıç düzeninde batıni hiyerarşinin ilk mertebesini, icabet edenlerin başlangıç mertebesini simgeler. Esasında mistik Geminin (batıni ilim), İmam eşliğinde, hiyerarşinin makamından makamına seyahat ettiğine tanık olduk. Gemi, nihayetinde sonuncusunda, başlangıç makamında durur, bu makamın ötesinde fâni dünyadan, yani zahirilerden başkası yoktur.[1] Bu zahirilere hiçbir şey görünmeyecektir, tabii aralarında İmamlarının yılda bir kez gizlice kendilerine yöneltiği Çağrıya, *davete* cevap veren seçkinler hariç.

"'Ey Nuh!' denildi, 'Bizden bir selam sana ve seninle birlikte olanlardan gelecek ümmetlere, kutluluk dileğiyle gemiden in." (Kur'an 11:50). Swedenborgcu yorumbilgisi "Gemiden çık" (Yaratılış 15-16) emrinin, muzaffer bir biçimde üstün gelenler ve böylelikle de ruhani anlamda özgür olan insanlar için "Tufan" sınavına son veren emir olduğunu gösterdi. Gene benzer şekilde İsmaili irfan için de Gemide geçen süre, bir sınava tekabül etmektedir: bu sınavdan geçenler, görünmez dünyadaki hakiki müminler (*mü'minün fi'l-gayb*) olacaklardır.[2] Diğerlerine gelince onlar, imanın irfani ya da ruhani gerçeklikleri (*haka'ik-i iman*) karşısında "geç kalanlardır", sonuç olarak da görünmez iman anlaşmasını bozanlar, zahiri olanı batıni olandan bağımsız

---

[1] *A.g.e.*, s. 86.
[2] *A.g.e.*, s. 90.

ele alanlar (*ikamet-i zahir dune'l batin*) ve hikmete dair bilgeliğin, gizli ruhani iradenin göksel yardımını reddedenlerdir.[1] Bunların hücumları ve yozlaştırıcı tabiatlarından ötürü Nuh son duasında Tanrıya *davetini* muhafaza etmesi için yalvarmaktadır.[2] Öyle ki Nuh artık Gemiden çıkabiliyorsa bu, Nuh nihai bir noktaya vardığı içindir; Sular (batıni irfan) İmamın ve müritlerinin bünyesine çekilmiş ve gizlenmiştir. Geminin muhafaza etmiş olduğu her şey, insanlar, göksel Sular ve Yerden fışkıran Sular arasındaki buluşmayı, yani zahiri bilimi (peygamberlerin ilmi) ve batıni bilimi (İmamların ilmi) arasındaki buluşmayı anlamaktan aciz kitleler arasında *incognito* ve serbest bir şekilde dolanmaya başlar.[3] Gemiden çıkış, *esrarlı* ilkeyi beraberinde getirir. Ve bu, *tevili*, ilahi Vahiylerin hepsinin gizli anlamının keşfini ifşa etmenin bir tek kendisine nasip olacağı son İmamın, Kıyamet İmamının gelişine kadar böyle olacaktır.[4]

Nuh'un ruhani tarihinin İsmaili bölümü işte bu nebevi ardı sıralı perspektif dahilinde, şu Kur'an ayetleri eşliğinde tamamlanır: "Nuh'u ve İbrahim'i elçi gönderdik, peygamberliği ve kitabı bunların zürriyetleri arasına koyduk. [...] Sonra bunların izinden ard arda peygamberlerimizi gön-

---

[1] *A.g.e.*, s. 89.

[2] *A.g.e.*, s. 95, Nuh'un son duası: "Ey Rabbim! Bana, babama, anama, mümin olarak evime girene ve bütün inanmış erkek ve kadınlara af buyur..." (Kur'an 71:28). Burada "af", batıniye girişi temsil etmektedir; ebeveyn, Nuh'u *davete* kabul etmiş ve ruhani eğitimini sağlamış olanlardır (yani Adem döneminin son İmamı ve onun *Hücceti*); müminler ise kendinden önceki ve kendinden sonra davetin ulaştığı her mümindir: *Ecclesia spiritualis universa*'dır.

[3] *A.g.e.*, s. 92.

[4] *A.g.e.*, s. 86. Kadı Numan "Gemiden çıkış" ve "cennetten çıkış" arasındaki farkı vurgulamaktadır. Esasında Adem, *zahirsiz batına* ulaşmayı arzuladığı ve Kıyamet hikmetine saldırdığı için cennetten inmek zorunda kalmıştır; batını çıplaklaştırmak isterken karşılaştığı kendi (karanlığıdır) çıplaklığıdır. Nuh'a insanları *zahire* ve *batına* "çağırma" görevi bahşedilmiştir; fakat insanlar reddederler ve *batınsız zahir* (devasa dalgalar) boğuverir onları. Nuh, "sular" (batıni) İmamda toplandığı vakit, Gemiden "inme" emrini alır.

derdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncili verdik." (Kur'an 57:26-27).

Bu Kur'an ayetleri, diğer birkaç ayetle birlikte İslami nebeviyette (daha doğrusu Şii nebeviyette), erken dönem Yahudi-Hıristiyan ilahiyatındaki *Verus Propheta* motifine gönderme yapan motifi en iyi andıran ayetlerdir: Son peygambere yani istirahat mekanına kadar peygamberden bir diğerine koşuşturan Hakiki Peygamber. Vahyin en saf özü, bir peygamberden diğerine Adem'den Nuh'a kadar, Nuh'tan İbrahim'e kadar, İbrahim'den Musa'ya, Musa'dan İsa'ya kadar, İsa'dan Muhammed'e kadar aktarılacaktır. Yalnızca aynı kanın taşındığı bir kuşak devamlılığı değildir bahsi geçen, zira ne Musa'nın ne de İsa'nın çocukları olmuştur; bahsi geçen davette doğuşun (*bi-mevlid'i davet*) kendisi aracılığıyla aktarıldığı bir ruhani kuşak ve nesildir.[1] Yine de Şii nebeviyet, Yahudi-Hıristiyan nebeviyetinden farklı bir şey içermektedir, üstteki ayette belirtilmiş bağlantıda beyan edilen bir şeyi içermektedir: *vahiy ve Kitap*. Şii nebeviyet için Kitap, batıni olarak, İmamı betimlemektedir, çünkü külliyatında "kutsal Kitap fenomeni", yalnızca zahiri kelamın peygamber tarafından duyurulmasını değil, İmamda temelini bulan batıninin ruhani ilmini de varsaymaktadır. Peygamberlerin art ardalığı, onikici Şiilikte olduğu kadar İsmaili anlayışta da hem büyük peygamberlerin (şeriat getiren peygamberlerin) hem de İmamlarının soyunu kapsamaktadır.

Burada, "ruhani soy" için oldukça mühim olan bir olgu bulunmaktadır. Aslında, Şiiler, Kur'an'da İsa'nın İbrahim'den gelişinin tasdiklendiğine şahitler ise bu, pekâlâ ruhani bir soydan kaynaklanmaktadır, zira İsa'nın "dünyevi" bir babası, tene dair bir babası olmamıştır. Öte yandan, Adem'in hierotarihinden bu yana, ezoteriğin Dişil olduğu-

[1] *A.g.e.*, ss. 93-95 bu çerçeve dahilinde. Adem dönemi İmamları gibi Nuh dönemi İmamları da Arap harflerinde kısmen değiştirilmiş Yaratılış'ta (10:10-27) geçen isimleri taşırlar: Arfakşad (Arpakşad, Sem'in oğlu), Salih (Selah), Abir (Heber), Falic (Peleg), Rau (Rehu), Saruc (Serug), Tarık (Terak, İbrahim'in ve iki kardeşin Nakhor ve Haran'ın babaları). *A.g.e.*, s. 106.

nu biliyoruz. İşte böylesine çarpıcı ve şüphesiz böylesine önemlidir Şii düşüncesinin İsa'nın annesi Meryem ile Peygamberin kızı ve aziz İmamların annesi Fatma arasında kurduğu benzerlik. Yeri gelir Şiiliğin genel olarak peygamberlerin art ardalığı ilkesini kan bağıyla ilişkilendirdiğinden şikayet ederiz. Lakin bu soy aktarımının aslında hiçbir zaman yeterli olmadığını unuturuz; buna ek, *nas* ve *ismet* gerekmektedir. Aynı zamanda bu soy aktarımının dişil yol ile, bizzat Peygamberin kızı Fatma aracılığıyla yapıldığını da unuturuz, ki bu yol, İmamların soyunu, "meşru" ya da değil herhangi bir siyasi hanedan ile kıyastan muaf tutmaya yetmektedir. Bağdat'ın Abbasi halifesi ile aralarında geçen dokunaklı bir konuşmada Şiilerin VII. İmamı, Musa Kazım (183/799) sürekli olarak, Meryem ve Fatma arasındaki benzer uyum üzerinde ısrar etmekteydi: Nasıl ki İsa, nebevi silsilesini bir kadından, Meryem'den devralıyorsa İmamlar da kendi nebevi devamlılıklarını anneleri Fatma'dan devralırlar.

Bu benzerliğin getirisi ancak Dişil olanın batıniyi temsil ettiğinin farkındaysak en iyi şekilde anlaşılabilir. İsmaili İseviyet, Meryem'in "bakire olarak gebeliği" anlamını katan şeyin bu olduğunu ve Şii ilahiyatı külliyatının Fatma'nın (*betül*) bizzat kendisine Bakire-Ana sıfatlandırmasını yakıştırdığını gösterecektir. Bütün bir insanlık tarihini içine alan birleştirici nebevi din kavramı çerçevesinde Hıristiyanlığın aldığı anlam işte bu şekilde su yüzüne çıkar. Adem'in hatası İblisin tavsiyesine yani en saf haliyle batıniye ulaşmaya boyun eğmekti. Zira Hıristiyanlık burada saf haliyle batınide, "bakire olarak gebeliğinin" sırrında köklenmekliğiyle anlaşılacaktır, öte yandan Şiilik ise, İslam'ın batıniliği olarak, buna denk gelen bir soy kavramı uyandırmaktadır. Bundan böyle, Meryem ve Fatma'nın arasındaki benzer uyumda beyan edilen şeyin, kendisiyle Adem'in hatasının bütün sonuçlarının son bulacağı nihai İmam-Faraklit'in gelişi olduğu söylenmektedir, çünkü o bütün ilahi Vahiylerin batınını ifşa ederek Kıyametin sırrını açığa çıkaracak olandır.

Öyleyse, genel olarak Şii İseviyetinde ve özellikle de İsmaili İseviyette neyin bahsi geçmektedir? Bu soru oldukça

önemlidir çünkü İncil ve Kur'an arasındaki her türlü derinlemesine karşılaştırmalı ruhani yorumbilgisi çalışması, bir an gelecek İseviyet ayrımıyla ile son bulacaktır. Yalnızca şu vardır ki: Şii nebeviyet, bir İseviyet fikrini kapsayacak kadar müsaittir ve bunu yapar da zaten. Buna karşılık, en azından resmi, Hıristiyan İseviyet şimdiye kadar Muhammed'e bahşedilmiş nebevi vahyin anlamını olumlu olarak değerlendirmeye muktedir bir İseviyeti kabul etme imkansızlığı içinde bulunmuştur... Çünkü "dinler tarihi", Hıristiyanlık sonrasında devam etmiştir, bu manada işte tam da burada insanın ruhani tarihinin *ana sorunuyla* karşı karşıyayız, pekâlâ bazıları için aşılmaz diğerleri içinse harekete geçirici bir sorun. Her halükarda üzerinde pek az düşünülmüş ve tamamıyla ilahiyatvari bir çerçevede sorulmuş bir sorudur bu, çünkü bütün siyasi felsefeler, aslında gerçekten de sunulmuş bu sorunun yanından geçip giderler. Şüphesiz, Hıristiyan biliminin bizzat biçiminin işlevi doğrultusunda veriler de değişmektedir, ki Konsil'in resmi Hıristiyanlığı haricinde Hıristiyanlıkta birkaç faklı şekil olmuştur. Hiç kuşkusuz, Teslis fikrini, en azından resmi öğreti kabullenişini kabul etmeyen Swedenborg ilahiyatında İseviyet bambaşka bir şekil alır. Burada karşılaştırmalı ruhani yorumbilgisi projemiz dahilinde bunu söz konusu etmek için ne yeterli zamanımız ne de yerimiz var. Lakin üstünkörü olarak İsmaili irfan İseviyetinin genel hatlarını burada belirtebilir ve bizi yönlendirdiği perspektifi ayırt edebiliriz.

4. İsmaili İseviyet

Kadı Numan'ın eserine gönderme yaparak birkaç satırda ve bahsi geçen Kur'an ayetlerinin İsmaili tefsirinin ayrıntılarına –ki bunu yapmaya kalkarsak sayfalarca bitmeyecek bir çalışmaya dahil olmamız gerekir– inmeksizin bu genel hatlara değineceğiz. Gene şunu göz önünde bulunduralım ki tevil, İsmaili yorumbilgisi, bütün olayları ruhani ve esas bir plana, mütekabiliyetler öğretisi çerçevesine yerleştirmektedir. İsmaili ve Şii hakimlerin ele aldığı Kur'an ayetle-

rinde ya da *hadislerde* (geleneklerin) bahsi geçen Kanonik İncillerdeki ve düzmece İncillerdeki İseviyet kaynaklarını aşağı yukarı tanımlayabiliriz. İsmaili ve Şii hikmet sahiplerinin düşünümleri sonucunda bu kaynakların irfani bir tefsiri çıkar ortaya ama bu bizim düşünce alışkanlıklarımız için pek de beklenildik değildir.

İsa'nın ya da hierotarihinin ruhani yorumunu, tevili sunulmayan bölümün önsözünde Zekeriya'nın tarihinin İsmaili irfan yorumuyla başlayan kısım vardır.[1] Vahiy döneminin başından sonuna bahsi geçmekte olan, *davetin* hierotarihi ve insanlığın ruhani tarihinin aynısıdır; *dramatis personae* gene burada da "Gökteki" ve yeryüzündeki ebedi *davetin* "rütbelileri" olacaktır. Onların kararları, onların tavırları bu ebedi *davetin* hierotarihi nezdinde anlamlıdır ve bunun sonucunda, bildiğim kadarıyla, herhangi başka bir irfanda eşi benzeri bulunmayan bir şey ortaya çıkar.

Nebevi ve imami art ardalığı aklımızdan çıkarmamak gerekir. Elçi-Peygamberin (*Nebi-Mürselin*) görevi, yeni bir dini Şeriatın zahirini açığa çıkarmak, beyan etmektir. Onun yanı sıra, İmamı olarak tayin ettiği kimse, batıninin, olumlu dinin hem hazinesi *hem de* hazinecisidir. Natık Peygamber bu dünyada bulunduğu sürece İmam Sessizdir (*samit*). Peygamber için mükemmel bir Hüccettir. Batıni açıdan, batıniyle donanmış İmam, Şeriatın İlancısı peygambere kıyasla, erile nazaran dişil gibidir: ki yukarıda İmamın, müritlerinin "ruhani annesi" (Farsça *mader-i ruhanı*) olarak tasvir edildiğine değinmiştik. Peygamber bu dünyayı ardında bırakınca, İmam cemiyetin başına geçer ve ruhani "eril" yükümlülüklerini üstlenir. Süregelen on iki Hüccet arasında, kendinden sonra gelecek ve kendisi gibi "dişil" batıniyi yerine getirerek Peygamberin yanında yerini alacak olan Hücceti seçer. Peygamber-İmam çiftini İmam-Hüccet çifti takip etmektedir. İmam yok olduğu zaman ise, vakti gelince, Hüccet onun yerine geçer. Bu Hüccet tayini, nebevi-eril (peygamber ya da takipçisi İmam) ve batıni-dişilin (peygamberin nazarında İmam, İmamın nazarında Hüccet) ruhani birleşiminden

[1] Devamı için *Esas-ül Tevil*, ss. 291-313.

sonuçlanmaktadır. Düzenli birbirini izleme ve art ardalık düzeni böyledir işte, İsa'nın annesi Meryem'in kişiliği için de bunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Vahiy devrinin dördüncü dönemi, yani Musa dönemi sonuna yaklaşırken, o devrin İmamı İmran[1] idi. Bir yandan, beşinci büyük peygamber (yani İsa, *hexaemeron*'un "beşinci günü") ortaya çıkacağı ana kadar yaşamayacağı doğdu içine, öte yandan ise, kendi Hücceti, bir sonraki İmamın, -ruhani açıdan İmran'dan ve Hüccetinden doğan (*veladet-i ruhaniye*)- İmran'ın ruhani velayetinin kim olacağına karar veremeden bu dünyadan göçmüştü. Bu sebepten İmran, Zekeriya'yı takipçi İmamı olarak tayin etmiştir. Lakin Zekeriya doğrudan İmran'ın *davetine*, yani *cezireye*, ruhani doğuşlarını doğrudan İmran'a borçlu olanlar grubuna mensup değildi. İşte, geleceği muhafaza etmek için İmran, genç rütbelileri arasından, kendisinde ruhani anlamda en mühim ihtiyatın ayırdına vardığı kişiyi esas eğitimini sağlaması ve günü geldiğinde İmran'ın ruhani soyunda imam devamlılığını sağlamak için başa geçmesi adına bu kişiyi Zekeriya'ya emanet etmiştir. İmran'ın Zekeriya'nın ellerine emanet ettiği bu genç mürit, ekzoterik açıdan *Meryem* adıyla anılan kimsedir.[2]

Zira Meryem, İmamete yatkın kimse olarak değil, esasen Hüccet, yani esasen batıniye adanmış, batıni olarak "esas anlamda dişil" olan kişi işlevine yatkın kimse olarak zuhur edecektir. İmran'ın umudu gerçekleşecektir, fakat öngörmediği bir biçimde. Burada, hem Meryem'in kişiliğinin sırrı hem de İsmaili irfanın gerektirdiği imalarla karşı karşıya bulunmaktayız. Zira Meryem adı, fiziki açıdan eril, bir adam olabilecek *davetin* rütbelisini de kapsamaktadır. Aslında, metnimiz dilbilgisi açısından fark gözetmeksizin erilden dişile ve dişilden erile geçmektedir. Ve nihayetinde biliyo-

---

[1] Çoğu yorumcunun yanı sıra İsmaili yazarlarımızın da Musa'nın tebasının İmran'ından ayırdığı bir İmran (bkz. Kur'an 3:30). Meryem'in abisi olan Harun, Musa'nın kardeşi olan Harun değil, bu dönem sonunun rütbelilerinden biridir. Her vahiy devrinde bunun benzeri eş isimlilikler olmuştur, fakat bunları birbiriyle karıştırmamak gerekmektedir.

[2] Devamı için yorumlanan Kur'an ayetleri: 3:31-32, 37-38, 48 vd. 5:110 vd. ve 19. sure (*Meryem*).

ruz ki Adem-Havva tarihinin başından bu yana ezoterik esasen dişildir. Önemli olan Meryem kişiliğinin, cismani halinin, fiziki açıdan bir adam ya da bir kadın olması değil, metafiziksel ve batıni durumunun, *davetteki* mertebesi ve işlevi gereği, esasen dişil olmasıdır. O halde, fiziki olarak bir adam olsa da durumu aynıdır, lakin bazı tarihsel olgular ışığında, adamın ruhani rolünü dişile nüfuz ettiren bir kadın da olabilir pekâlâ.[1] Bu yüzden kendisinden dişil olarak bahsedilir ve Meryem vakası hierotarihin bütün dişil isimleri için de benzer şekilde tekerrür etmiştir (Peygamberin eşi Hatice, kızı Fatma, Simon Pierre'in öteki ismi olarak Magdalalı Meryem, vb.[2]). Buradan kaynaklanıverir Meryem'in anlamı ki bunlar *göksel hudutlar* doğrultusunda yeni peygamberin oluşumuna vesile olacaklardır.

Lakin Zekeriya kendi nezdinde, kendi ruhani soyunda devam etmesini arzuluyordu imam art ardalığını. Hüccetinin (Elisabeth'in) düzenlediği sınav ile kendinden sonra gelecek ve takipçisi olacak kişisi Yahya'yı, yani Jean-Baptiste'i tayin edebilmiştir. Yahya, Zekeriya'dan sonra belli bir süre İmam olacaktır, fakat Zekeriya'nın belirlediği şekilde değil. Bu esnada, Meryem'in ruhani eğitimi sürmektedir ve esasında Zekeriya pek de işe yaramamaktadır, zira Meryem her şeyi, insan olan bir ustadan değil, görünmez göksel Rehberlerden öğrenmektedir (Kur'an ayetinin bahsettiği de budur: 3:32. Zekeriya'nın sözleri Meryem'in kulağına her iliştiğinde, o, Meryem'in zaten halihazırda gizemli bir şeyle beslendiğini fark etmektedir). Kur'an'ın da bahsettiği Müjdeleme sahnesine kadar böyledir. Öncelikle Melekler (hiyerarşileri dünyevi davet mertebelerine tekabül eden göksel "rütbeliler") Meryem'e İsa'yı müjdelerler; adını, sahipleneceği söylemi, tamamlayacağı işleri. Akabinde kutsal Ruh olarak Melek Cebrail'in bizzat kendisinin tezahürü yer almaktadır.

---

1 *Hayat-ı Mevalid* başlıklı ve Seyyidina Hattab'a (533/1138) atfedilen metin, bir kadının bir Hüccet olup olamayacağı sorusunu uzun uzadıya tartışarak olumlu yönde cevap verir. Bkz. W. Ivanow, *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, Oxford University Press, 1942, s. 21.

2 Magdalalı Meryem hakkında bkz. *Temps cyclique...*, s. 110.

İntisap makamındaki bu olayların anlamına nail olmak için Kadı Numan bize şunu açıklar: Hüccet olarak, saf batıniyi bizzat temsil eden kişi olarak Meryem, davete yeni bir mürit dahil edecek ayinsel taahhüttü algılamaya yetkin değildir. Bunu ancak dönemin peygamberinin vekili olarak "erili", "ruhani babayı" temsil eden İmamın rızası ve ruhani sınavı ile yapabilir. Meryem'in Meleğin Müjdesi karşısındaki korkusunun ve şaşkınlığının nedeni işte budur. Kur'an metninin zahiri edebiyatına göre Meryem "kötü hayat kadını" olmadığına dair savunmaya geçer, yani yoldaşlığın gizemli yasasını asla çiğnememiş ve İmamın rolünü ve öncüllüğünü göz ardı etmemiştir: "Nasıl bir oğlum olabilir ki? Bana asla hiçbir erkek dokunmadı" (Kur'an 19:20. Bkz. Luka İncili 1:34).

Aslında ve İsmaili yorumbilgisinin metinde okuduğu üzere Melek, Meryem'e bunun bir aşırılık olarak görüneceğini duyurmaktadır. İsa'nın *davete* katılımını (*davette* İsa'yı "doğurmayı") kabul etmeyi emrederek Meryem'e, İmamın haberi – ne rızası ne de emri – olmaksızın Tanrının emir eylediği şeyi yalnızca yeni bir mürit olarak genç bir çocuğun katılımı olarak değil aynı zamanda gelecekte peygamber, ruhani Kıyametin "beşinci günü" peygamberi, yeni vahiy devrinin beşinci dönem peygamberi olarak kabul etmeyi salık vermiştir. Ve bu peygamber "onun oğlu" olacaktır, kelimenin ezoterik ve ruhani anlamıyla "Meryem'in oğlu İsa". Meleğin belirişi; İsmaili lügatın *teyit* olarak betimlediği göksel yardımın, *medet* olarak canlandıran ve verimlileştiren ezeli usarenin, "nur sütununun", ilahi cezbenin bizzat Meryem ile aracı olmaksızın ve ansızın birleşmesini simgelemektedir. Düzenli intisap bağı yasası icabı nebevi ardı sıralığın yeryüzündeki soyu, Meleğin doğrudan göksel müdahalesi ile kopmuş bulunmaktadır. İsa'ya "bakire gebeliğinin" sırrı işte buradadır: insan vücudunun fiziğinden kaynaklanan bir şey değildir; bu, önceki gibi bir sonraki peygamberin "ruhani doğuşu"dur, Göğün emri ile yalnızca annesinden, yani saf ezoterikten, Yasa ve zahiri olan eril bir ilkenin müdahalesi olmaksızın. Bir teşbih değildir bahsi geçen; alakalı olduğu plan kapsamında olayın *ruhani hakikati edebi*

hakikatidir de. Böylelikle İsmaili irfan İseviyetin kökenlerine ve insan tarihindeki işlevine onu ebedi *davete* dahil eden anlamı kazandırır.

Hiç şüphesiz, harici olayların resmi tarihinin alışagelmiş olarak düşündüğüyle pek de alakalı olmayan bir İseviyetten bahsedilmektedir, fakat yine de bu "bambaşka İseviyetin" izlerine rastlayabiliriz belli başlı bazı Batı geleneklerinde. Ruhani olaylar silsilesi İsmaili irfana göre kesin bir şekilde birbirini izlemektedir. Vakti geldiğinde döneminin İmamı, Zekeriya'nın oğlu Jean-Baptiste (Yahya), Meleğin emri altında Meryem'in almış olduğu inisiyatifi kanıtlayacak ve yeni peygamber karşısında eğilecek ilk kişidir. İşte bu, kanonik İncillerimizde bahsi geçen, pek çok *hadiste* –ki İsmaili yazarlarımız bu sahneyi bu şekilde öğrenmişlerdir, lakin bu sahneye Yahudi-Hıristiyan irfanının verdiğininkine yakın bir anlam yüklerler– kaleme alınmış İsa'nın Vaftizi sahnesidir. Nihayetinde Kur'an (4:156) sonuç olarak "doketisttir"tir: İsa çarmıh üzerinde ölmedi, Tanrı onu Kendi Katına çekti, zira Kelamullahı, Ruhullahı öldürmeye insanların kudreti yetmezdi. Lakin insanlar onu öldürmüş olma yanılsamasına düştüler ve bunu yaparak da istediklerini elde ettiler: şüphe, şaşkınlık, yolunu kaybetme ("agnostisizm" olarak adlandırdığımız her şey); kendilerine vadedilen "ceza" da bu idi zaten. Buna karşılık, bazı Kur'an ayetlerinin (5:112-114) gönderme yaptığı gizemli yemek, İsmaili yazarlarımız tarafından İsa'nın mistik bir Son Yemeği olarak, kayboluşundan sonraki İsa'nın müritlerine ilmini vermesi için kabul edilmiş Tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Ve bu, diyerek vurgular Kadı Numan, başka hiçbir peygambere nasip olmamıştır. Bundan böyle bütün Şii gelenekler der ki İsa, ancak Kıyamet İmamının (*Kaim-i Kıyametin*) kendisi zuhur edip de [İsa'yı yalanlayanları] dağıtınca "yeniden ortaya çıkacaktır".

İsa'nın ruhani tarihinin İsmaili bölümü, her birimize "Haçını kendisiyle taşımasını[1]" salık veren buyruğa benzetme yaparak kapanır. Haç sembolü Hıristiyan çileciliğine benzer

[1] *Esas-ül Tevil*, s. 313.

bir anlamda değil, içsel, batıni gerçekliğinde Nuh'un inşa etmiş olduğu Gemi ve *şehadeti*, Birliğin İslami Tanıklığını oluşturan dört kelime ile aynı anlamda kullanılır. Ebedi ve yegane *davetin* hierotarihine işlemiş Hıristiyan Haçı sembolü, sadık müminleri aynı imana Davete ve duyular ötesi ruhani diyara geri dönüşe yönlendirir; bu Davet, birbirlerini birbirleriyle simgeleyen diyarlar arasındaki mütekabiliyeti açığa çıkararak bu diyarların mevcudiyetini ortaya koyar. Bu Davet, zahiri açıları bakımından farklılık gösterebilir fakat peygamberlerin eğitiminin ruhani yorumbilgisi, fani insanlık devrinin bir ucundan diğer ucuna her daim bir birliği muhafaza eder. Zira batınilik her yerde ve daima aynı amacı hedefler.

Biraz önce de üzerinde durduğumuz gibi sorunu, insanın ruhani tarihi açısından ele aldığımız an fazlasıyla dramatik olabilir. Ve bu drama, Kelamını açıklamaya uğraştıkları bu Tanrıya sınırlar koymaya kalktıklarında dolaylı olarak bu tarihe keyfe keder bir şekilde dayattıkları duraksamadan kaynaklanmaktadır. Sorulması gereken soru şudur: Burada ruhani yorumbilgisinin ilkesi ve kaynağı olarak dikkatimizi çeken "kutsal Kitap fenomeni" üzerine kurulu bir din, dinler tarihini kendisinde ve kendisiyle durdurmak istediği ruhani anlama sadık mıdır ve bu anlamın sonrasında gelen her türlü dini şekli onaylamaya ve anlamaya muktedir midir? Zira tarihte konumlandığımız ve "tarihi kendimiz yapıyormuşuz" sandığımız takdirde tarihi "durduramayız".

İslam'da Şiilik, "şeriat getiren peygamberliğin" bitişinden sonra insanlığın geleceğinin bitmemiş olduğunun üstünde durarak eskatolojik beklentisi ile hem geçmişi hem de şimdiyi ortaya çıkarır. Beklenmesi gereken bir şey vardır hâlâ: Bu, yalnızca "şimdiye" anlamını veren bir "gelecek" değildir, aynı zamanda "tarihsel bilincimizin" tek boyutluluğunu ortadan kaldıran bir *metatarihin* istilasıdır. Bu istila, pek çok Şii yazarın Yuhanna İncilinde (15:26; 16:13-14) beyan edilen Faraklit ile özdeşleşen Kıyamet İmamının gelişini simgeleyen şeydir.[1] Zira bu eskatolojik bekleyiş ilk dönem Hı-

---

[1] Bkz. *Trilogie ismaélienne*, ss. 98-100; dipnotlar 196-202 ve s. 141 vd.

ristiyanlığının esas bir unsuru olmuştur. Günümüzde bu bekleyişin nafile bir heves halini almamış olmasının nedeni, İncil ve Kur'an arasındaki karşılaştırmalı bir ruhani yorumbilgisinin – yani edebiyatçılar ya da akılcı dogmatikler tarafından değil mistikler ve mistik hikmet sahipleri dediklerimizce ele alındığı şekliyle "kutsal Kitap" yorumbilgisinin – bizi getirdiği durumu çözecek olanın bu bekleyiş olmasıdır.

Başka bir deyişle, yalnızca bir dinler *tarihi* genel ilahiyatı değil aynı zamanda genel bir *dinler* ilahiyatı da gerekli ve kavranabilirdir ve [bu ilahiyat] ne bir sentez ne de bir "tarihi geçmiş" süreci olarak tayin edilmez. Bu ilahiyat, bir Faraklit ilahiyatı ya da hikmet şeklinde gerçekleştirilebilir. Tarihsel olarak adlandırdığımız bilincin tek boyutlu ve çizgisel perspektifine köleliğimiz bittiği anda başlar bu ilahiyat. Burada hierotarih olarak adlandırdığımız şey, *hieratik*, bizim zamanımıza heterojen bir boyutun belirişidir; bu hierotarihin zamanı, Swedenborg'un ruhani hallerin birbiri ardı sıralığı olarak analiz ettiği zamandır; işte "bu zamanda" aslında görüler olan olaylar gerçekleşir *gerçekten* ve *gerçektirler*. Misal İsmaili hierotarih olayları ya da Kutsal Kase devrimizi dolduran olaylar.

Kanaatimce ilk defa burada Swedenborg gibi bir ruhanide İncilden hareket ederek ve İslam'daki İsmaili ruhanilerde Kur'an'dan hareket ederek belli bazı yorumbilgisi ortaklıklarını ortaya çıkarmış bulunmaktayız. Adem ve Nuh hierotarihlerinin ancak oldukça sınırlı açılarını gözler önüne serebildik; hakkında çalışma yapılması gereken daha pek çokları var. İslam babında genel olarak bütün Şii yorumbilgisini, Ruzbehan, İbn Arabi, Semani, Sadra Şirazi, vb. tasavvuf yorumbilgicileri seferber etmek gerekti. Hıristiyanlık babında ise, bütün bir Hıristiyan irfanını, Jacob Boehme'den Emil Bock tarafından yorumlanmış devasa yorumbilgisi şaheserine kadar olan akımı ele almak gerekti. Görevimiz oldukça ağırdı. Yine de bu görevi bir gün bile şu ya da bu şekliyle hissetmediğimiz olmadı. Ancak hâlâ ne Teslisçi ne de Aziz Paulusçu olmayan bir Swedenborgvari Hıristiyan ilahiyatı ve İslam ilahiyatının belli bir biçimi olan – Hıristiyan ilahiyatındaki İseviyete benzer bir işlevi olan İmam

biliminin yer aldığı – Şii ilahiyatı arasındaki karşılaşmanın sonucunun nereye varabileceğini hâlâ tahayyül edememekteyiz.[1] *Nova Hierosolyma* fikri ve onikici Şiilik kavramında Faraklit ile özdeşleşen "İmam-ı Gayb" *gelişi* arasında ortak bir şey olduğunu sezmekteyiz. Belki de Nuh'a verilen emirde –"Gemiden çık" ya da bir Berdiaev'in durağan öğretiye karşılık olarak "yürüyen İsa" derken– betimlenen bu ruhani özgürlük halinden kaynaklanır bu sezi.

Böylesine devasa bir genel dinler teolojisi görevi başkası tarafından önceden sezinlenmişse bu, kuşkusuz, Alman romantizmi önemli Protestan teoloğu Schleiermacher'in, yorumbilgisi üstadının bizzat kendisinde olmuştur. Ki bu sezi, bu günlerin modasına uygun olmasa da, burada yalnızca teolojilerimizin kalplerindeki bir kuraklık değil aynı zamanda bir istifa, saklıdan saklıya bir agnostisizm – ekümenizm adıyla anılmakta olsalar dahi aslında sosyoloji seviyesinde olan sorular için gereğinden fazla özen göstermemize yol açan bir agnostizmin – belirtisi olabilir. *Discours sur la religion* [*Din Üzerine Konuşma*] metninin Faraklit ile alakalı Yuhanna ayetlerinden esinlenen bir sayfasında Schleiermacher, ilk Hıristiyanlığın gonca açması bir kez geçti mi kutsal Metinleri, İncili dinin kapalı bir şifresi olarak tahayyül eder, kutsal Ruhun uçsuz bucaksız özgürlüğüne sınırlar dayatmaya kalkarız demektedir. Aslında, sanki ölüymüş gibi yapmak gerekirdi, bunun içinse dinin bizzat kendinin, insani değil ilahi olan eserin bizzat kendisinin ölmüş olması gerekirdi. Bizim gibi, ilahi aşkınlığı muhafaza etme bahanesiyle Hıristiyanlığın bir din olmadığını doğrulayarak ve dinin kendisinin aslında insanın eserinden başka bir şey olmadığını tekrar etmeye kapılıp da bu ölümün suç

[1] Swedenborg'un İslam'ı ve Müslümanları, onların "Gökteki mekanlarını" alakadar eden belli bir sayıda metni vardır, bu metinler ya öğretiye yöneliktir ya da *ex auditis et visis*'dir. Belli bir çalışma nezdinde bu metinleri sınıflandırır ve İslam'ın nebevi mesajlarını olumlu bir açıdan değerlendirir (*Vera Christiana Religio*, art. 833). "Peygamberlerin en bilgesi" olarak "Tanrının oğlu" ifadesini kullandığı yerde aslında İslam'da Meryem'in oğlu İsa'yı betimlemek için kullanılan *Ruhullah* ifadesinin kullanılması daha uygun düşmektedir.

ortakları haline gelen bu ilahiyatçıların çabalarının, bizim gibi Schleiermacher de, tanığı olmuş olsa dahi başka bir şekilde dile getiremezdi bunu.

Buna karşılık Schleiermacher şunu beyan eder: "Kendilerini hâlâ canlı hissedenler veyahut başkalarındaki yaşamı algılayanlar, Hıristiyanlıkla hiçbir alakası olmayan bu yenilemeye karşı duygularını belli ederler. Kutsal Metinler kendi tesiriyle İncil halini almıştır; ve bir başka kitabın İncil halini almasını yasaklamazlar; kendisine eşdeğer bir tesirle yazılacak olan herhangi bir başka kitabı seve seve ek kaynak olarak kabul edeceklerdir.[1]"

Schleiermacher'in bu ifadesi tüm karşılaştırmalı ruhani yorumbilgisinin fermanı olabilir.

4 Temmuz 1964

[1] Schleiermacher, *Discours sur la religion*, Fransızca çeviri I.-J. Rouge, Paris, Aubier, 1944, 5. konuşma, s. 319.

KAHRAMAN DESTANINDAN MİSTİK DESTANA

I. Nedensellik İlkesinin Karşıtı Olarak Çıkarma İlkesi Üzerine

Bu kış, kısa bir demeçte İranlı genç bir sinemacı tarafından çekilen[1] bir filmi sunmak üzere Paris'te Guimet Müzesi salonuna davet edildim. Filmin ilk gösterimi beni gerçekten oldukça etkiledi, çünkü İranlı genç yazarın çoktan, zorunlu bir öngörü ile geleneksel İran filozoflarının kalplerinde barındırmakta oldukları önemli tasalardan birine ışık tutmuş ve bunu dile getirmiş bulunduğu kanaatine kapıldım. Mevcuttaki makalemizin temasını oluşturacak olan unsur işte bundan kaynaklanır. Bahsi geçmekte olan, önemli ulusal İran efsanesinin, Firdevsi'nin (X. yüzyıl) *Şahname*'sinin bir bölümü –prens Siyavaş'ın trajik kaderinden bahseden bölüm– idi. Burada çok fazla üzerinde durmayacak olsak da bahsetmeden geçmemek gerekir; bu prens, Sühreverdi'nin *Doğu Hikmeti* eserinin merkezinde karşılaştığımız – mistik efsane figürü olarak – nüfuzlu hükümdar olan Keyhüsrev'in babası idi.

Filmde çarpıcı ve özgün olan şey, yazarın gösterişsel herhangi bir yeniden tasarlama önermemiş olmasıydı; basit bir maddeden kayıp şatoları yapılandırmak ve düzlük alanlar ve çöller dahilinde birbirlerini öldürmek için harekete geçmiş

[1] M. Fereydoun Rahnema'nın eseri *Siyavakhsh à Persépolis* adlı filmin bahsi geçmektedir. Bu film, Guimet Müzesinin büyük salonunda 9 Şubat 1966 tarihinde Fransa-İran Topluluğu etkinlikleri dahilinde gösterilmiştir. Bu film, öncesinde Haziran 1965'te Palais de Chaillot'nun sinema salonunda da gösterilmiştir.

İranlı ve Turanlı şövalye kitlelerini seferber etmek kafi gelmiştir. Aşırı bir ekonomi ile filmini iki boyutlu yapmayı seçmiştir. Aksiyon da, izleyicide birinden diğerine durmaksızın geçişi gerektiren iki planda gerçekleşir. Persepolis harabeleri arasında dolanırken konuşan gizemli insanların bulunduğu plandan, Firdevsi'nin şahane kadim Farsçasının tınılarının doldurduğu diyaloglarla yüzleşen bu aynı kişileri hareketliliğin ortasında bulduğumuz plana geçiyoruz. Bu ikinci planda, tamamlanmış biçimi, ölümsüz kahramanlar figürlerini stilize eden efsanenin, sanat eserinin tanıklarıydık. Diğer planda ise, henüz tamamlanmamış, günlük dilde – mevcut anda kahramanların davranışlarını ve kararlarını yeniden yaşamamızı sağlayarak – alınan kararları değerlendirmek amacıyla biçimlenen ve sürekli biçimlenmek üzere olan bir şeyde idik. Fakat bu nasıl mümkündür? Persepolis harabeleri arasında dolanan bu kişiler kimdi ve ne yapmaktaydılar?

Bunlar pekâlâ oyunculardı. Lakin oyuncuların ve kişilerin birbirleriyle böylesine özdeşleşmiş olması, tamamlanmış olanın aniden tamamlanmamış olmasını; geçmişin geçmişe *takılı kalmış* olmasını; zamanın tersine çevrilebilir bir hal almış olmasını gerektirmekteydi; ve bu, genellikle mecazi olarak adlandırdığımız "yaşayan geçmiş"ten bambaşka bir şeydi. Zira, geçmişin bu geçmişe takılı kalmışlığı, -geçen yıl gene burada bahsi geçen konuşmamızın konusu olan[1]- *hikaye* evrenin esasen içerdiği şeydir. Etimolojik kesinliği babında *hikaye* kelimesi, aynı zamanda *taklit eden* (bkz. Yunanca *mimesis*) bir eylemi, bir yinelemeyi, yeniden-yaratımı, bir *resitali* betimlemektedir. Yeniden-alıntılanmış fakat Alıntılayıcısı "mim sanatçısı", kelimenin *fiili* ve *faal* anlamıyla *fail* olan bir hikayedir. Bunun nedeni *olayın* hiçbir zaman tamamlanmamış olması ve *anlaşılmış bir olay* halini almadıkça bir *tarih* olmamasından kaynaklanmaktadır. Teknik açıdan yorumbilgisi kelimesinin belirttiği şey şudur; anlama eylemi,

---

[1] Bkz. "Karşılaştırmalı Ruhani Yorumbilgisi: I. Swedenborg. II. İsmaili İrfan", *yuk.* s. 41.

nesilden nesle her birimize aittir, ve sorumluluğumuzu gerektirir.

Yorumbilgisi kelimesi özellikle kutsal Kitap fenomeniyle, durmaksızın *gerçek anlamının* "mevcut ana" göre yeniden güncellenmesi ve anlaşılması gereken metinle alakalıdır. Zira, efsanenin metni, *gerçek anlamına* nail olmak isteyenler için, Kitap fenomenine başvurmayı gerektirmektedir. Bunu anlamak tarihin ancak bizim aracılığımızla bir geleceği olduğunu, bizim aracılığımızla geçmişin tamamlanmaya devam ettiğini anlamaktır; çünkü bizler, örnek modellerin anlamını güncelleştiren *mim sanatçılarıyızdır*. Günümüzün musallat olduğu bu geçmişin tutsakları olmadığımız gibi bu geçmiş de, sanki "aşılmış" gibi, kendisinin tutsağı değildir. Hayır, bu geçmişi, ve onunla birlikte bizleri, tarihsel nedensellik olarak adlandırdığımız *nedensellikten* azat etmekteyiz. Eğer bunu yapmaya muktedir değilsek, günümüzde hâlâ "tarihin rüzgarı" olarak adlandırdığımız şeyin çevresinde rüzgargülü gibi dönüp dolanan "tarih turistlerinden" de başka bir şey değilizdir. Persepolis'te harabelerin arasında somut anlamda bulunacak olsak bile bize verilen buluşmayı kaçıracağımız kesin. Eğer davetleri hâlâ geçerli ise kahramanların geri gelmeleri gerekmektedir, fakat bu buluşma, ancak bizim de buluşmaya riayet etmemiz, yani "turist" olmamamız koşuluyla mümkündür. Persepolis harabelerindeki "oyuncular", onlar ve bizim aramızdaki sınırın kaldırılması koşuluyla anlaşılabilir idi; onlarca sorulan, kahramanların kararlarını sorgulayan sualler, biz kendimiz de aynısını yaptığımız takdirde ancak anlaşılabilirdir. Böyle bir buluşma pekâlâ ki Persepolis'in coğrafi harabelerinde değil, bu mekanın *melekut*'unda, görünmezinde, ayrı ve göksel alanında, filozoflarımızın "sekizinci iklim", "*Hurkalya* diyarı" olarak adlandırdıkları yerde gerçekleşmekteydi. İtiraf etmek gerekir ki, o akşam, Guimet Müzesi'nin izleyici kitlesini bozguna uğratan işte tam da budur.

Buna karşılık bana, İranlı genç yönetmenin, devamı "sekizinci iklim"de tamamlanan bir *hikayenin* gerektirdiği zorunlulukları hemen hissetmiş olduğunu söyleten de budur işte. Zira, bu iki terimce ifade edilen zorunlulukların sınırlarını

zorlayarak anlayabiliriz kahraman destanından mistik destana geçişini – bir Sühreverdi'nin Firdevsi'nin destanındaki kahramanların hareketlerini [Firdevsi'de] bundan böyle bu kahramanların mistik akıbetlerini nasıl ele aldığını.

Farsa has haliyle bu akıbetin neyi kapsadığıyla ilgilenmeyi öneriyoruz; ve bu bağlamda bütün antropolojimizi alakadar eden bir öğretiyi çözmeyi üstlenmekteyiz. Her ne kadar Hint edebiyatı, devasa kahraman destanları ve mistik destanlar barındırsa da Hindistan'dan bahsetmeyeceğiz. Şüphesiz, Kadim Zerdüşt Farsın kutsal Kitabı, İran destanının kahramanlarını alakadar eden en eski dini gelenekleri barındıran Avesta, Sanskritçe ile benzerliği dahilinde, en azından, kökenleri gereğinde Hint-İran bir diyara ait bir dilde yazılmıştır. Fakat, İran'a has macera, dahası bu macera daveti –indirgenemezliği ve sonuç olarak da açıklanamazlığı barındıran bu davet– İslam ile, başlangıcına daha da yakın bir İslam ile karşılaşmasından kaynaklanmıştır. Tamamıyla bambaşka bir açıdan, siyasi açıdan ele almak gerekirse bir İran direnişinden bahsedebiliriz; bu, asırlarca sürdü. Fakat, ruhani hakikatlerinde ele alacak olursak bambaşka bir açı görünüverir: Ruhların saklısında, şüpheye yer bırakmayan bir imanın samimiliğinde (Farslı Selman ya da Pak Selman kişisiyle özdeşleştirilen) gerçekleşen ve son Peygamberin mesajına mistik anlam bütünlüğünü kazandıracak olan bir olay.

Kur'an'da da geçtiği üzere kadim Farslılar, bir ehl-i kitaptı. Avesta ile dinleri, peygamber aracılığıyla bir topluluğa gönderilen kutsal Kitap fenomeni dahilinde halihazırda yer almakta idi. Lakin, işte, İslam peygamberinin haberine iştirak ederek, İbrahimi geleneğin kutsal Kitap fenomenine katılmış bulunmaktaydı Farsın dini ve ruhani yaşamı. Sühreverdi'nin eserinin (git gide daha görünür bir hal alacak olan) önemi ve ihtişamı, tabiri caizse İslami yorumbilgisinin, *tevilin* sunduğu kaynakları ışığında bu geçişin anlamını ortaya çıkarmak ve bunun üzerine düşünmek olmuştur. Bu kelime, *tevil*, kendiliğinden bir anlama eylemini; harf fenomenini, görünür ve aşikar olan şeyi kaynağına, duyular ötesi, batini gerçekliğine "döndürmeye", geri götürmeye daya-

nan bir yorumbilgisini ifade etmektedir. Bu sebeptendir ki, Fars edebiyatının böylesine karakteristik mistik rapsodisi, destanı her ne kadar önemli isimlerce (Sinai, Attar, Tebrizli Assar, Katibi, Cemi, vb.) temsil edilmiş olsa da biz burada Sühreverdi'nin eserine, daha betimleyici olmak gerekirse, eserinde yorumbilgisinin, *tevilin* eski İran'ın destan kahramanlarının tutumunu mistik anlamına "geri döndürdüğü" ana – ki bu an Sühreverdi'nin tam anlamıyla ortaya çıktığı ve müritlerince kadim Fars Bilgelerinin felsefesinin "dirilticisi" olarak anıldığı ana tekabül etmektedir – bağlı kalacağız.

İşte tam da bu noktada Sühreverdi'nin *İrancılığı* olarak nitelediğimiz şey ortaya çıkar. Batı romantizminde *Volksgeit*, bir ırkın, bir halkın ruhu ya da dehası olarak adlandırılan ırksal bir açıklama ilkesiyle uzaktan yakından alakası yoktur bahsi geçmekte olanın. Sühreverdi'nin kavramı esasen heybetli ve kutsallaştırılmıştır. Bu kavramın ufku, *Doğu* olarak – pekâlâ ki coğrafi haritalarımızda bulunan Doğu ya da bu Doğu ülkelerinde yaşayan halk değildir bu – betimlenen şey tarafından hükmedilmektedir. Aynı nurun olduğu gibi varlığın kökeninde (*oriens/origo*) olan *Doğu*'dur, her biri birbiri ardı sıra, Nur varlıkları hiyerarşindeki Nurlar düzeninde yükselen *Doğu*'nun birbirini takip etmesidir bahsi geçen: Kerubi Akılların büyük *Doğu*'su (*Ceberrut* alemi), Meleklerin ya da göksel ruhların küçük *Doğu*'su (*melekut* alemi), muhayyel alemin ya da *Hurkalya* aleminin orta *Doğu*'su. Şarki bilgi, nesnesinin bir temsili olan ve yargılamaya dayalı olarak edinilen, mantıksal zorunluluğa bağlı bir bilgi yerine araçsız bir *mevcudiyeti*, kalbin ya da ruhani gözün sezgisini, kısacası ruhtaki *şafağı* ortaya çıkaran ya da "Doğusuna" (*İşrak*) uyanan ruhtaki bir bilgiyi ifade etmektedir. Kadim Fars Bilgeleri "Doğulular" ile özdeşleştirildilerse, bu, coğrafi Doğuda yaşadıkları veya sadece İranlı olma ayrıcalığına sahip oldukları için değil; onlara, İranlılara bu "şarki" bilgi bahşedildiği içindi. "Doğu" kelimesinin İslami irfandaki etnik anlamından gayrı irfani anlamı budur işte; ve bu bağlamda İslami irfan, ruhani İslam'ı her türlü etnik bağdan,

hatta Arap *ethnos*'undan [ırkından] dahi bağımsız kılmaktadır.

O halde bahsi geçen, çağdaş filozoflarımızın sosyoloji ve etnoloji temelli bir tarihten anladıklarından oldukça farklı bir şeydir. Bu "Doğu", gözümüzü dikmemiz gereken ufkun yüceliğini göstermektedir, Sühreverdi'nin *Hikmetü-l-İşrak* için ve bu hikmeti icra edenler (*İşrakiyun*), kadim Fars Bilgelerinin ruhani soyundan olanlar için öne sürdüğünde bahsi geçen bu ufuktur. Kadim Pers Bilgeleri soyunun İsmaili irfana, nebevi dine ve İslam'ın nebevi felsefesine ermeleri için gerçekleşmesi gereken işte tam da bu hak iddia fiilidir. Ancak bu şekilde kadim bilgelik olayı, dahili bir olay halini alarak, *varoluşsal anlamda* bir tarih halini almaktaydı; yorumbilgisi, *tevil* de işte budur. Buna karşılık, günümüzdeki anlamıyla tarih babında İslam ve kadim Fars diyalektik bir zıtlaşmaya kapılıp kalmışlardır. Yorumbilgisi Sühreverdi'de nesnel addedilen tarihselliği ve tarihi kıran varoluşsal bir tarih işlevi görmektedir; *yeni bir geçmiştir* su yüzüne çıkan, ve bu [geçmiş] şimdi ile, nebevi bir tamamlanma ilişkisi içinde bulunmaktadır. Budur "Doğuya geri dönmek", tıpkı "Ailesinden ayrılarak *Doğu*'da bir yere çekilen Meryem" (Kur'an 19:16) – burada yüzleşmekte olduğumuz şey, Müslüman irfan sahiplerinin üzerine uzun uzadıya düşündükleri bu ayet ile özetlenebilir – gibi. "*Şarki* menzil" olarak da adlandırabileceğimiz şey nihayetinde kahraman davranışını aşan mistik destanın gizi olacaktır, ve bu giz, olay halini alan ve artık ancak *hikaye* olarak anlatılan öğretiyi dönüştürme erdemine sahiptir.

Doğumuzdaki en verimli karşılaştırma unsurlarını *Ehl-i Kitap*'ın diğer uç noktasında bulacağız. Bu noktaları burada sadece ileri sürmekle yetineceğim, zira daha ileride bunlardan bahsedilecektir. Bir yandan Sühreverdi'de İrancılığın ve İslami nebevi irfanın karşılaşmasını, diğer yandan Nicodemus İncili (bu olağanüstü Kıyamet İncili, bizzat Aramatyalı Yusuf'ta can bulur, zira onun dahil olduğu bu karşılaşmayı takiben Robert de Boron'un eserinden çıkan Kutsal Kase serisi ortaya çıkmıştır) ve Keltler arasındaki karşılaşmayı düzenleyecek bir benzeşim bağları kurmak gerekecektir.

Gene en son araştırmalar gereği, *Corpus hermeticum* ve Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'i arasındaki karşılaşmayı da ilave etmek gerekir. Keyhüsrev ve Parsifal arasında benzerlikler bulmamız, hatta her ikisinin de haritalarda bulunmayan bir Doğudan bahsetmiş olmaları, Sühreverdi'de olağanüstü bir "Kutsal Kase hikayesine" rastlamış olmamız bir tesadüf değil.

Biraz önce mistik destandan, sanki "tarihi *parçalayan* bir tarih"mişçesine bahsettim. Öyle ki *metatarihten* ya da dahası *metatarihsel bir tarihten* bahsetmemiz icap etmektedir; çünkü halihazırda bir tarihin *gerçek* olaylarının bahsi geçmektedir, her ne kadar genel olarak gerçek tarih dediğimiz elle tutulur bir şey olmasa da. Yine de bu noktada eğer çifte bir imkanla yüzleşmiyor olsa şemamız eksik kalırdı: işin aslında *epos*'u, *soylem*'i[1] bu metatarihte barınan, varlık açısından asla *tarihöncesinde* kalmayan bir destan olabilir. Ve *epos*'u, bu metatarihin yeniden fethi olan bir destan da olabilir; ve bambaşka bir diyardan gelip de kendi diyarındaki "beldesine" geri dönen bir sürgünün, irfan sahibinin destanıdır, mistik bir *epos*'tur bu. Bu ikisinin arasında, *epos*'u, boyutu kronolojik şahıslarınkinden farklı olan bir boyuta tâbi kahramanlarca tamamlanan hareketleri dile getiren kahraman destanı mesken tutar; çünkü bu kahramanların şahısları ve davranışları halihazırda "sekizinci iklime" ait bir boyutta devinir. Bu şahısların bu dünyada ortaya çıkışının tarihi; Gökte bir giriş ve Gök ile Yer arasındaki bir sonuç arasında belirlenir, tıpkı Faust'un ikinci perdesinde olduğu gibi. İşte tam da bu boyut kahraman destanının mistik destan olarak kendini aşmasına, yani Sühreverdi'ye göre akıbetini *Doğu*'da bulmasına olanak tanıyacaktır.

Bana bu uçlu evreyi ayırt etme gerekliliği fikrini veren, otuz yıl önce Liszt'in ölümünün ellinci yıl dönümü vesilesiyle, kendisi derinlemesine bir filozof olduğu kadar bir müzikolog da olan merhum Joseph Baruzi tarafından ya-

---

[1] *Epos* kelimesi etimolojik açıdan söz, kelime, söylem anlamına gelmektedir; ayrıca bir ilahilik, kehanet, vahiy sözü; ayrıca bir şiirin sıraları ya da mısraları anlamına da gelmektedir.

yımlanan dikkate şayan bir ima yoğunluğuna sahip bir çalışmadır. Çalışma, Liszt'in *Les Bohémiens et leur musique*[1] [*Bohemler ve Müzikleri*] kitabına adanmıştır. Yazar eserinde, Liszt'in meramını inceler ve Liszt'e yöneltilmiş tarihsel ve teknik itirazların nasıl da belirleyici olduğunu göstermeye çalışır, buna rağmen yine de Liszt'in vizyon ve kavramlar bütünü kendi geçerliliklerini korur. Liszt'in Bohemlerin müziğinin anlamını yorumlama şekli, bu müziğin yorumbilgisi, Joseph Baruzi'nin belli bir sayıdaki – erdemleri; nedensellik ilkesinin yerine sadece tarihçilerin hesaba kattığı *çıkarma ilkesi* (yani bu *tarihsel nedenselliğin* kendisinden dahi çıkarma ilkesi) olarak adlandırabileceğimiz mevcudiyetler – *egemen mevcudiyetler* olarak betimlemekte olduğu edinim çerçevesinde vücut bulmaktadır. Bu çıkarma ilkesi, Çingene müziği ilhamında olduğu gibi katışıksız bir müzikal destanda *Rhapsodies* [*Rapsodiler*] kitabını oluşturmak için temaları ve ritimleri bir araya getiren Liszt'in ilhamında da iş başındadır. Yazarımız, bazen mistik destana uygun gelebilecek terimlerle karakterize eder katışıksız müzikal destanını; zira bu iki destanda da ortak bir şeyler vardır. Ama yine de Sözü ve Kelamı önceleyen ve Kelamı takip eden şey arasında ayrım yapmanın gerekliliğine ve verimliliğine inanmaktayım.

---

1 Joseph Baruzi, "Liszt et la musique populaire et tzigane" (*Etudes hongroises*'dan alıntılar, cilt XIV-XV), Paris, 1937. Bu derinlemesine ve özgün çalışmanın metni öncelikle Sorbonne'daki konferansta bildirilmiştir (23 Nisan 1936). Bu çalışmanın adandığı Liszt'in († 1886) meşhur eseri, ilk defa Paris'te, 1859 yılında, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie* (Liszt'in Fransızcası göz kamaştırıcı bir görkeme sahip olduğu kadar buluşlarının zenginliği yanı sıra fevkalade bir teknik hassaslığa sahiptir) başlığıyla basılmıştır. 1881'de Liszt Leipzig'de, tamamıyla elden geçirilmiş yepyeni bir baskı yayınladı. Joseph Baruzi'nin de dediği üzere: "Bu iki metnin en ince ayrıntısına kadar karşılaştırması Liszt'in düşüncesinin olağanüstü evrimine ışık tutacaktır -bütün bir yaşam *deneyimini* aydınlatacaktır." Bu karşılaştırmayı Joseph Baruzi kendisi gerçekleştirmiştir, pek çok açıdan ve derinlemesine nüfuz ederek. Bunu takiben kendisinin metnine bağlı kalıyoruz, özellikle de sayfa 22-26, 35-38.

Bohemlerin müziklerinde "çıkarma ilkesinin" nasıl icraat halinde olduğunu göstermek, bu müziğin hem Liszt'in yorumbilgisine hem de bu yorumbilgisi kapsamında sonsuza değin yasaklanmış olan bir *tarihöncesinin* kıyılarına dadanan bir destanda nasıl öne çıktığını söylemek demektir. İlkel olarak serpiştirilmiş bir müzik, "kesik, düzensiz çağrılar, kesintisiz bir gidip gelme" Liszt'in *Rapsodiler*'de bir araya getirmeye çabaladığı bunlardır, ve bunlar, ardı sıralığından pek de bahsedemeyeceğimiz bir bölümler silsilesi oluşturacaktırlar; kendi müzikal zamanı haricinde hiçbir zamanın dahilinde yer almayan, yepyeni bir şekle bürünmüş destanın simgesel bölümleri. Yargılamaya dayanan her türlü biçim, macera ve kahramanlık ya da felaket imlemelerini barındıran anlatılarla örgülü biçimler dışlanmıştır. Yalnızca akortlardan ve ezgilerden yapılmış yegane biçim, hatta sözlerden muaf bir ezgi. Başka hiçbir destansı yapı, "hiçbir gelenek barındırmayan ve vakayiname tutmayan" ve "nereden gelip nereye gittiğini bilmeyen", özellikle edilgen ve dik kafalı bir halka böylesine uygun olamazdı. Esasen "hatırasız" bir halk, dahası "hayaletten korkarcasına hatıradan korkan bir halk". Bu hayaletler olasılığından sonsuza kadar kurtulmak için bu halk geçmişsiz olmayı tercih eder, hatıra aracılığıyla şimdimizde *olmaktan* vazgeçmeyecek ve şimdimizi yalnızlığında rahat bırakmayacak olan bir geçmiş olmaksızın, kurbanı olacağımız bir geçmiş ya da kurbanı olma arzusuyla yandığımız bir geçmiş olmaksızın yaşamayı tercih eder. İşte belli bir geçmişle bağ kurabilecek ya da böyle bir geçmişin hatırlatıcısı olabilecek sözden ve düşünceden uzaklaşmış bulunur. O halde, her türlü hatırlatmadan, her türlü bağdan muaf bir insan topluluğunda ancak müzikal olarak *mutlak* ve "destanın işareti olan harcanamaz ilkel" karaktere ulaşabilir genel bilinç. İşte Liszt'in özlü sözü: Diğer bütün önemli insan topluluklarına benzer olarak, her şeye dahil olma ihtiyaçlarından ötürü Romenler "kendi kitaplarına sahip olmak" istedikleri gün, kendi kendilerini anlatmaktan aciz ve tasasız bir biçimde "*söylemek* için *şarkı söylemek*" zorunda kalacaklardır.

"Kendi kitaplarına sahip olma" ifadesi, pekâlâ saf anlamıyla müzikten ibaret bir kitaptır ve bu, oldukça çarpıcıdır. Müzikal yorumbilgisi de kendiliğinden Kitap fenomenine çıkıverir, belki tam tersi de geçerlidir. Aynı zamanda, *mutlak* kelimesi, destanın işareti olarak söylenmiş gibi gözükmektedir. Kelime, Liszt'te sanki bir öngörüler devamı gibi kullanılmaktadır. Ona göre destanı ya da *epos*'u karakterize eden, esasen anlatılan olayların cazibesi değil olaya dahil olan tutkuların tabiatı ve bunların "kendiliğinden, *mutlak*, zorlayıcı" olarak karakterize edilmesidir. Bohemlerin müziğinin "soluduğu" duyguları betimlemek için kullanılan üç sıfat: kendiliğinden, *mutlak*, zorlayıcı –bu niteleyicilerle yüceltilmiş destana, *epos*'a ait duygular. İşte bu sebepten anlatılardan, olgulardan, olaylardan, ulusal tiplerden ve şahıslardan yoksun bu ezgiler bir *destanda* daha az toplanmış değildir. Liszt'in nihai sonuçları dahilinde düşünülmüş notaları, destan yorumbilgisinin nihayetinde dönüp dolaşıp poetik düzendeki *mutlak* sorununa yöneleceğini hissettirir, ve bu sorun ancak nedensellik ilkesinden yola çıkan bir varlık metafiziği ufkunda çözümlenebilir.

Çıkarma ilkesi bir anlamda patlayıcı sayılan güçler ile temasa geçmeyi gerektirmektedir; ki buna örnek olarak müzik verilebilir; Liszt'in Bohemlerinin müziği özellikle -tabii sadece bu da değil- bize dolaysız kavrayışı sağlayabilir. Böylelikle destan, "ayıran ve yaklaştıran ve bu bağlamda sınırları içine alan bu kuvvetlerin" ifadeleri olarak ortaya çıkar. Bu noktada da olduğu haliyle destan, bağımsız ve kendine özgü unsur olarak bir halkı *yaratan şey* olarak belirir; ve bu noktaya kadar biçimsiz, kararsız, itaatkar bir kitleye indirgenir. Böyledir kahraman destanının yaratıcı fiili.[1]

Latincenin tek bir kelimede topladığı ve Fransızların *absous* [muaf] ve *absolu* [mutlak][2] olarak iki terime ayrıştırdıkla-

---

[1] Bkz. J. Baruzi, *art.cit.* s. 23 ve dipnot 1.

[2] *Absolvere*; çözmek, kurtarmak, göndermek, aklamak, *muaf tutmak* demektir; aynı zamanda bir özneyi ele almak, onu "açıklamak" demektir. *Absolutio*; suçsuz bulunma, aklanma, temize çıkma, tamamla(n)ma (*quaestionis absolutio*: bir sorunun nihai-çözümlenmesi) demektir. Bura-

rı *absolutum* terimini ayırt etmenin fazlasıyla acil ve mühim olduğu kanaatindeyim; zira araştırmamızın ulaşmaya çabaladığı sır bu noktada barınmaktadır. Kendini kendinden muaf tutan bir *absolvens* içeren, kendinden başka her koşuldan *muaflık* [*absous*] noktası, kendini öncelleyen her türlü nedensellik ve koşuldan, öncesi ve sonrasındaki her türlü referanstan bağımsızdır. Yaratıcı Fiilden bahsedilen her düzeyde kendine pay çıkaran bir varlık metafiziğinin ilk fiili olarak yaratıcı Fiilin anlamı, misal, mutlak imgesini taşıyan destanın anlamı, her daim kendinden başka her koşuldan apayrı olmaklığıyla *muafı* olduğu kadar *mutlağı* da *muaf tutan* bir fiilin anlamıdır. *Mutlak* olduğu gibidir, çünkü *kendini kendinden muaf tutar*. Ki İran'ın son dönem önemli düşünürlerinden birinde bu fikre rastlayacağız.

"Egemen Mevcudiyetlerin" erdemi olan muaf tutan bu ilkeyi *Rapsodiler* kitabında bir araya toplayan Liszt'in ilhamında da doğrulayabildiğimiz şeyin ta kendisidir bu. Bu yüzden biraz önce diyorduk ki her ne kadar bilimsel ve tarihsel olarak Liszt'in Çingenelerin yaratıcı gücüne yüklediği ritimler ve melodiler için Çingene olmadığı su götürmez bir kaynak gösterebilmiş olsak dahi Bohemler ve müzikleri hakkındaki kitabının temel fikri, anlayışının bütünü ve bu anlayışa eriş şekli değişmez olarak kalacaktır. En inandırıcı iddialar dahi bütün soyut ayrıntılardan üstün, yaşama dair bir tecrübeyi yalanlayamaz. Zira "muaf tutan egemen Mevcudiyetlerin" dolaysız sonucu, *zamanın müdahalesidir*.

Bu Mevcudiyetler farklı şekillerde hissedilebilir.[1] Bu belki de varlığın özüne derinlemesine kazınmış ve ancak bu varlığın yok olmasıyla silinebilecek *izlerin* kalıntısıdır. Durmak-

---

dan da *absolutum*, yani çözülmüş, kurtarılmış, özgür, hariç, tamamlanmış, bitmiş, mükemmel, yani hem *muaf (absous)* hem de kendinden başka hiçbir şeye gönderme yapmayan, kendinden başkasına bağlı olmayan olarak *mutlak (absolu)* [*verba absoluta*, tamamlanmış bir eylemi niteleyen kelimeler; *relativus*'un karşıtı olarak *absolutivus* gibi] anlamları ortaya çıkar. Ayrıca bkz. *En Islam iranien…*, cilt IV, dizin: *absolu* maddesi.

[1] Bkz. J. Baruzi, *a.g.e.*, s. 26.

sızın başka tasvirlerle sağlamlaştırılarak çürütülemez bir açıklığın *görülerine* dönüşen ve yıllar boyunca pekişen *tasvirlerin* kalıcılığıdır. Belki de nihayetinde *hatıraların* büyüsüdür, yani hatırayı, kökeni olduğu zamanın anından koparan bir büyüdür; ve işte bu kopuşla da hatıra, kendisini önceleyen bütün anlara yayılır ve bu anları anlamlandırır, takip edecek anlara yepyeni bir soluk kazandıracak bir anlam. Böyle oluşuverir *zamanın müdahalesi*, geçmişte takılı kalan noktaların yalnızlıklarını koparıp alarak. Nihayetinde işte buradadır öncesinde olan, öncesi *olmuş* olan; ve bunlar artık bu ayrıcalıklı saatlere bağlıdır, *bütün bu önce artık bu anları takip eder.* Zaman, geri çevrilebilir bir hal almıştır. geçmiş, tamamlanmış değildir; şimdi tamamlanacak, Olay halini alacaktır. Baskı yapan bir *mutlaktan* bahsetmek gerekir mi? Eğer özünde *muaf tutan*, yani önceliğin sonsuza kadar kendisine yük olduğu ve böylelikle ulaşılmaz kıldığı geçmişten muaf tutan değildiyse mutlak kendi içine kapanmayacak mıdır? Bundan böyle ulaşım mümkündür, anlam ışıldayan bir hal alır.

Burada, şüphesiz, bahsi geçmişken Sühreverdi vakasında benzer ya da karşılaştırılabilir bir şeyi dile getiriverirken buluyoruz kendimizi. Sühreverdi de egemen Mevcudiyetleri bilir, *Doğu Hikmeti* kitabı için gerekli ilhamın bir anda geldiği o "fevkalade gün"den ve sonrasında bu kitabı yazmak için geçirdiği upuzun aylardan bahseder. Sühreverdi, bu hikmet için kadim Fars Bilgelerinin ruhani soyunu öne sürerken, kanaatimce, inatçı birtakım Arapçıların ortaya koyduğu bazı itirazlar, Liszt'in kitabına yönlendirilmiş eleştirilerde olduğu gibi, aynı siperin önünde tuz buz olurlar. Belki de Sühreverdi'ye değin kimse kadim Fars Bilgeleri kadar aklı başında değildi. Ekstatik hükümdar Keyhüsrev'in *Keyhüsreviyun* olarak adlandırdıkları "doğu" hakimlerinin selefleri, İslami Farsın *İşrakiyun*'ları idi. Şüphesiz, bu önceliğin meydana gelmiş, *olay* haline bürünmüş olması için Sühreverdi'nin nedensel olarak öngörülemez ve açıklanamaz yaşamı gerekmiştir. Gene burada da bir zaman müdahalesi gerçekleşir, kadim Farsın geçmişini İslami Farsa göre devamsızlık fikrinden *muaf tutanın* Sühreverdi'nin eseri ol-

masından ötürü kadim Fars Bilgelerinin öncesindeki nesil de artık anlamını [Sühreverdi'nin eserinden] kazanmaktadır. Sühreverdi sayesinde *Keyhüsreviyun*; *İşrakiyun* öncülleri olmuştur, ve bu da Sühreverdi'nin kadim Fars felsefe tarihini anlatırken kendini sınırlamamış olmasından kaynaklanmaktadır; onun *kendisi* bu tarihtir. Hiç şüphesiz ki günümüzde fenomenoloğun, kelimenin alışagelmiş anlamıyla tarihçiye, "nesnel" ve "olumlu" tarihçiye anlatmakta zorlandığı nokta budur.

Taslağını sunmakta olduğumuz bu kısa karşılaştırma dahi *Rapsodiler* destanında ve mistik ya da irfani destanda *metatarihsel tarihi* ortaya çıkaran şeyi daha iyi kavramamıza neden olmuştur. Liszt'in ana fikri[1], daima olumsal ve konumlanabilir *tarihsel koşulları* hiç de gerektirmeyen, aramızda dilden dile dolanan ve belirginleşen – aynı esnada da bizim dışımızda hatırlanması bile güç bir zamandan beri daima [dolanan]-, bir yandan da, hem Doğa için aşkın ve ölümcül bir tutku halini almış hem de bu Doğaya bütünüyle bir birleşimi ve nadide bir katılımı gerektiren bir efsanedir. Derin bir görüde Liszt, çingene oyununun ve karakterinin *doğaç-*

[1] *A.g.e.*, s. 35 vd. s. 21'deki 1 numaralı dipnot ile karşılaştırınız: "Liszt'in kitabının en yoğun kısımlarından biri, kendiliğinden daimi bir doğaçlama olacak bir 'doğanın' görüsüne kattığı çingene karakterinin doğaçlamalı gücüdür." Ama Liszt satır arasında şunu da der: "kıyaslama yetisinin" körelmesi – "manyetik sempati artar", fakat düşünceler akabinde anılarda ya da hafızada saklanır, yok olmaya bırakıverir kendini. "Zihinsel uyurgezerlik", "yeniden belirmelerde, düzenlemelerde ve geri dönüşlerde – tıpkı *alışkanlığın* bütün nihai biçimlerinin de sembolize ettiği gibi – hayati olandan kuşkulanmış olduğundan ötürü daha da müzminleşir. Ve bu noktada Joseph Baruzi, geliştirilmiş hali koskoca bir kitabın yazımını gerektirecek derinlemesine bir gözlemi biçimlendirir. "*Alışkanlığın* bu en nihai biçimlerini", diye yazar Liszt, "bir tek bizim dahilimizde değil, aynı zamanda bunların kozmolojik veya doğaüstü verileriyle aralarındaki bağlarında arar. 'Yerçekimi' ya da dönemsellik kanunlarıyla olduğu kadar öteki dünya temsillerinin şu ya da bu şekilde biçimlenmiş 'devinimsiz mutluluk' hallerinde de bu bağlar aranır. Böylelikle Liszt'in kaleme almış olduğu birkaç sayfada, belli başlı birtakım felsefelerle özellikle ve her şeyden önce de Ravaisson'unkiyle bağdaştırabileceğimiz bir *psikolojinin*, bir *metafiziğin*, hatta bir alışkanlık *teolojisinin* ana hatlarını keşfedebiliriz."

lamacı gücünü, duygulara ve kendisi de daimi bir *doğaçlama* olacak olan bir Doğa algısına bağlamaktadır: nedenleri bir sır olmayan belirişler ve kayboluşlar; yarını müjdelemeyip dünü hatırlatmayan bir günün yepyeni bütün renkleri. "Bitmek bilmez bir sürpriz olarak ve sabitlikten muaf" Doğa, "işte, her türlü toprak parçasından kopuk dolanıp duran, sonsuz belirsizlik dahilinde Toprak Anaya da böylesine bağlı olan bu gezginler için önemli olan tek şey." Yaşam şekli o halde, "başa gelen veya maruz kalınan her türlü değişiklikle özdeşleşmek" olacaktır. Ve bu durumda, "aşırı olan", "alışagelen unsur" halini alır. İşte bu gezginlerin tercih ettiği budur, asırlar boyu, her türlü toplumsal oluşuma, her anlaşmaya ve her kanuna yeğledikleri budur; böylelikle medeniyetin bütün ayrıcalıklarından olduğu kadar bahtsızlıklarından da berteraftırlar.

Dolayısıyla burada zamandışı ve *mutlak* bir karardan, kelimeler sınırlı ve göreceli olduğundan söze aktaramayacağımız bir karadan bahsedebiliriz. Aktarılacak tek şey müzikteki şevkin evrenselliğidir çünkü karşı konmazlığı içinde bu şevk *müzikal* biçime *destansı* bir biçim verir. Burada destan sadece tarih dışında değildir, aynı zamanda tarihkarşıtıdır da, tarihe isyan bayrağını çekmiştir, en azından genel olarak anladığımız tarihe.

Bu adeta insan öncesi Doğanın destanı ya da trajedisidir ve bunu mistik destanla karıştıramayız, her ne kadar tarihe karşı başkaldırı her ikisine de müşterek olsa da. Fakat şöyle bir fark vardır: Mistik destandaki irfani unsur "tarihin tehlikesi"ni reddetmez, onu yener. Böylelikle konuşmamıza uygun olarak aşağıdaki şemanın ideal şekilde tesis edildiği görülebilir:

1/ Kelimelerle ifade edilemeyenin, "tarihsel ayartma" tarafından zar zor temas edilmiş ve bizatihi bu ayartmadan muaf, hemen ardından da kendini durmak bilmeden yenilenen bir doğaçlamayla muaf tuttuğu bir yokluk önceliği karşısında bulan, tarihsel ufukların ötesinde, ebediyen yasak görünen tarihöncelerinin arasında kendini muhafaza eden saf müzikal destan olarak *Rapsodiler Kitabı* vardır.

2/ Henüz Kelam mertebesine erişmemiş Karanlığın muzaffer savaşçılarında su yüzüne çıkan, geçmişin korkusundan muaf *Kahramanlar Kitabı* vardır. Bundan dolayı, ona bir form vermesi ve onu tarihe sokması bakımından *epos*unun bir halkın yaratıcısı olduğu söylenebilmiştir. Ne var ki Kayanidlerin İran destanına tanıklık etmiş olduğu gibi, destan kahramanlarının bunları tarihe sokması bizim söylentilerimizin alışılageldik tarihinin içinde olmaz. Onların görünür öyküsü *muhayyel* dünyanın, "sekizinci iklimin" boyutuyla, dünyamızın fizik yasalarına meydan okuyan hareketlerine mim konduğu yerde eşzamanlı olarak büyür. Tam da bu nedenledir ki onların tarihi yönlendirilebilir [*orientable*], tarihötesi "Doğu"ya [*orient*], göksel kutba sevk edilebilirdir ve orada kendi sonuçlanışını bulabilir. Buna karşılık ne Sezar'ın *Yorumlamaları*nı ne de Aziz Helen'in *Anıları*nı yönlendirebiliriz [*orienter*].

3/ Nihayet kahramanları, onların bu dünyadaki görünür destanlarından muaf tutan mutlak bir sonla biten *"Doğu"nun Kitabı* vardır. Burada artık "nereden gelip nereye gittiğini" bilmeyen, tarih*öncesi* bir tarih*ötesinin* başıboşlarının destanı söz konusu değildir. Nereden gelip nereye gittiklerini bilen (kendi evlerine dönerler) ve onlara özgü tarihlerinin bu irfan gereğince semadaki bir önsöz ve bu dünya haricindeki bir dünyadaki sonsöz arasında oynadığı göçmenlerin ve seyyahların destanıdır artık söz konusu olan. Bu mistik destan bir halk yaratmaz, onu bir *Volksgeist*ın yaratımı olarak "açıklamak" onun anlamını sakat bırakmak demektir. Kahramanları, bu dünyaya çok yakın olan, onlar için bir çağrı ve bir teselli kadar ve diğerleri için ise bir tehdit ve bir hüküm kadar yakın olan gizemli bir dünyada saklanırlar. Mistik destan, irfanın ve öğretinin kişisel olay haline geldiği anda ve anlatı dışında artık ifade bulamayacağı anda ortaya çıkar. *Epos*u yani mistik *epos*, denilemez olanı demeye girişir: esasen bir *geçişi*, "Doğu"ya geçişi, kahramanların bu "Doğu"da saklandığı ânı, denilemez olanın Olay haline geldiği zamanı demeye girişir. Kahramanların adı Keyhüsrev olabilir; Parsifal ya da Galahad da olabilir; ya da "İmam-ı Gayb" da olabilir, Şiilerin on iki imamının on

ikincisi de olabilir. İşte burada müzikal ifade tekrardan karşımıza çıkabilir, tıpkı *Rapsodi*lerle Richard Wagner'in *Parsifal*'inin prelüdü arasında uzanan ideal mesafeyi aşmışız gibi, müzik Kelamı önceliyormuş ve sadece yalnızca o Kelamı takip ediyormuş gibi.

Sühreverdi'de ise bu *geçiş*, Firdevsi'nin destan kahramanlarından bazılarını kullanarak onların "şarki" menzilini tamamlamaya dayanır. Şarki kelimesinin irfani anlamında şarki menzil diye adlandırdığımız şey esasen bu dünyanın bütün nedensellikleri çıkarma ilkesini ortaya koyar. Zira kahraman dediğimiz kişi, onu olmakta olan tarihten, insanın geride bıraktıklarının trajedisinden çıkaran mutlak hale ulaşır. Kahraman destanından mistik destana geçiş işte bu menzilin tamamlanmasına dayanır. Tevil kelimesinin betimlediği bu yorumbilgisinin en tepe noktası da budur - yalnızca bir metni sahip olduğu doğru anlama, iç anlamına, ezoterik anlamına sevk eden yorumbilgisi değil ama aynı zamanda insanı kendi "Doğu"suna, kökenine, doğru varlığına sevk eden insanın yorumbilgisi.

Burada tasarladığımız şekliyle kahraman destanından mistik destana geçiş, edebiyat tarihinin yöntemlerinden doğan bir soru değildir. *Muaf olan-mutlak*, sadece kendine referans veren ve nedensellik ilkesinden doğamayan yaratıcı bir fiil olarak ortaya çıkar hep. O halde varlığın yaratıcı Fiilinin bir metafiziğinden yararlanmamız gerekir. Yaygın ve iyice düşünülmeden kullanılan anlamının aksine *mutlak* kelimesi henüz üstün, koşulsuz ve başvurudan yoksun olan anlamına gelmediğini fark etmemiz için bu metafiziğin mutlak varlık dediğimiz şeyin anlamına kendi kökünde ulaşması gerekir. Zira fiilin bu edilgin hali fiilin etkin halini kendinde barındırır: *bu mutlağı muaf tutan muaf tutucu.*

Bu yüzden ben de kalkıp konumuzu düşünmeye giriştim. Bunu yaparken de İran'ın geleneksel hikmet metafiziğinin bir araştırmacıya kendi araştırmasını tamamlaması için sunduğu tek ama devasa kaynaklara başvurdum. Ve zannımca da Şeyh Ahmed Ahsai'nin ve kendi geleneğinin eserinde bütüncül bir Şii hikmeti temsil eden ve fakat İran'daki mükemmel anlayıştan faydalanmayan bir başvuru buldum.

Birkaç sene önce *Eranos*'ta bundan söz etmiştik.[1] Yaratıcı Fiili varlığın muaf tutulması, hiçliğin muaf tutulmuş varlığı olan mutlak varlık olarak betimlemeye girişen bir başlık düşünmüştüm, mutlak mistik Resital sıfatıyla *hikayat*ın sırrını sezmeye davet eden bir betimleme.

II. Varlığın Mutlaklığı Olarak Yaratıcı Fiil ya da Hiçlikten Muaf Tutulmuş Varlık Olarak Mutlak Varlık

Şeyh Ahmed Ahsai'nin teolojisi, Şiiliğin İmamlarının ilk eğitimindeki baskın veçheyi ve Hıristiyan teolojisindeki *apofatik* teoloji ya da negatif teoloji olarak adlandırılan şeye tekabül eden hususu yeniden ortaya çıkarır. İlahi Varlığın radikal bilinemezliğini, ona dair bilinebilir olan tek şeyin bu bilinemezlik olduğunu anlatır. Tek bilgimiz bilgisizliğimizdir. Ne bir ad ne de bir nitelik Tanrıya atfedilebilir, bunların hiçbiri bizatihi ilahi Özün kendisiyle ilgili olamaz. Adlar ve nitelikler yalnızca onun tezahürlerinin formlarıyla, *mezahir* ile ilgilidir. Bütün bir Şii hikmet soyu, özellikle de Molla Recep Ali Tebrizi ve Kadı Said Kummi[2] geleneği bu veçhe üzerinde durmuştur. Birdenbire bu hikmet geleneği, aşkın bir monizm (*vahdet-i vücud*) anlayışına çok da uzak olmayan varlığın *tekseslil̇iği* anlayışını öğreten filozoflar topluluğunun karşısında sağlam bir çizgiyle ayrıklık gösterir. Burada biz kasıtlı olarak varlığın *çiftseslil̇iğini* anlatacağız; Zaten varlık olarak kurulan varlığa verdiğimiz hiçbir yüklem varlığın kurucu ilkesi olanla ve varlığa aşkın kalanla ilgili olamaz. Zira bundan böyle bütün adlandırmalar ve bütün nitelikler

---

[1] Krş. *En Islam iranien......*, cilt IV. *Corps spirituel ve Terre celeste; de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite* (Paris, Buchet-Castel, 2. Baskı, 1979) adlı kitabımızda çevrilmiş birtakım metinler bulunabilir.

[2] Krş. "La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'apres l'œuvre de Qazi Sa'id Qommi", *Temple et Contemplation* içinde, Flammarion, 1980, s. 197 vd. İsmaili metafizikte de bu kati apofatik teoloji karşımıza çıkar. Bkz. *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, cilt 9), Tahran-Paris, 1961.

varlığı sadece ima eder ve varlığın varlığa yükselişini nitelemek ve açıklamak istedikleri zaman, varlığı var edeni söylemek için her zaman geç kalırlar.

Burada açıkça söz konusu olan husus bizim Şii hikmet sahiplerimizi, ontolojisi varlığı kendisine artık var olan olarak veren filozoflar topluluğundan ayırır. Bu filozoflar Zorunlu Varlıktan bahsettikleri zaman onu mutlak varlık olarak, kendinden başka hiçbir koşula bağlı olmayan olarak vazederler. Oysa bu mutlak zaten Bilinemeyenin, İlahi Uçurumun radikal Belirsizliğine tecavüz eden bir başlangıç belirlenimidir. Şeyh Ahmed Ahsai ve onun geleneğinden gelenler gerçekten de "ilk felsefe" yaparlar zira bu "mutlak" terim altında daha radikal, daha kökensel bir şeyin titrediğini duyarlar: muaf tutan [*absolvant*], bu mutlağı [*absolu*] muaf tutan [*absout*] bir şey.

Arapça felsefi terimler az önce ortaya koyduğumuz Latince terminolojiye simetrik olarak tekabül eder: *ıtlak absolutio* demektir yani bir sürüyü, bir tutsağı hatta bir kelimeyi, *mutlak* anlamda kullanıldığını söylediğimiz kelimeyi "azat etmek", "muaf tutmak" demektir. Tam da bu nedenle demin de söylediğimiz gibi bu kelimeyi bağlama göre ayırt etmek gerekir. Bu *mutlağın* altında bir de *mutlik* vardır, bir *mutlak* [*absolutum*] altında bir *muaf tutan* [*absolvens*] vardır ki bu onu kendi hariç diğer tüm referanslardan arındırır. Bundan dolayıdır ki hakimlerimizdeki ilk ontoloji varlık problemini varlık ve var olan (*esse* ve *ens*, *vücud* ve *mevcud*) terimleriyle vazederek değil de emir kipiyle vazederek başlar: *Esto!* ("Ol!", dilek kipinin üçüncü tekil kişisi olan *fiat* kelimesi meseleyi aktaramaz). Varlığın bu dilek kipine alınışı varlığın kökensel arınması, hiçlikten arınmadır. Bu aynı zamanda varlığı kökensel biçimde hiçlik üzerine taşıyan imkandır. Böylece arınan varlığın affı edilgin veçhedir, olmak fiilinin emir kipinin *passiva significatio*sudur. Buna karşılık hiçliğin karanlığından varlığı ebediyen söküp alan arındırıcı ise Emir kipinin etkin veçhesidir. Bilgimizden kaçan da işte bu etkinin sırrıdır. Başka bir deyişle varlığın bu arınışının sırrı bizden kaçar zira onu çıkarımla elde etmemizi bizim için mümkün kılabilecek herhangi bir nedensellik ilkesinden ve

onu motive etmemize imkan verebilecek herhangi bir yeter sebepten de ileri gelmez. Zira bizatihi kendisi her türlü yeter sebebin, hiçlikten kendini arındıran varlığın tüm arınmalarının kaynağıdır. Burada *Cur potiusqam*'a bir cevap yok mudur? Neden hiçlikten ziyade varlık? Bu *Ungrund*dur, Uçurumdur, ya da daha ziyade tek bir emreden cevaptır: mutlak varlık, zira "emreder biçimde" arındırır, birinci ve başlıca Belirlenimdir, *Urgrund*dur. Yani ne özgürleşme ne de naif yaratımcılık söz konusudur. Zorunluyla mutlağı özdeşleştiren bir ontoloji yerine mutlağı kabil olan ya da mümkün olanla Zorunlu arasına, uçurumsal olanla geçici olan arasına ebedi bir ikisinin-arası olarak yerleştiren bir ontoloji söz konusudur. Netice olarak da hikmet sahiplerimizin varlığının şemalaştırması ile filozofların büyük kısmının şemalaştırması arasında radikal bir boşluk oluşur.

Gayet tabii, söz konusu olan üst-varlığı vazetmek değildir. Emir kipindeki varlığı, başlangıçtaki emreden Belirlenimin ötesinde kendisiymiş gibi olan bir varlık olarak hiçlikten arındıran etkin Emri de vazetmek değildir. Bu zaten saçma olurdu ve probleme defalarca baştan başlamak gerekirdi. Bu durumla nurdaki durum aynıdır: Nur görünmezdir ama aydınlattığı nesneler görünürdür. Lakin aydınlattığı nesneler olmadan nur nerededir? Var etmek ile varlık arasında da aynı bağıntı bulunur. Bundan dolayı da varlığa verdiğimiz bütün nitelikler bu var etmenin gizemiyle ilgili değildir, daha ziyade onun eklem noktalarıyla ilgilidir. Bu eklem noktaları çoğalır, buna karşılık bu var etmenin kendisi yalındır ve parçalarına ayrılmazdır. Keza yazı ve elin yaptığı hareket arasındaki bağıntı da öyledir. Üretilen, hareket eden, meful şeyin hali onu yaratan, hareket ettiren, fiil halinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde yazı çizgisi de yazarın elinin hareketinden başka bir şey değildir. Bizatihi bu hareketin kendisi yalındır ve parçalarına ayrılamaz. Yalnızca eklem noktalarını ve harflerin şekillerini göz önünde bulundurarak bunu analiz ve ayırt ederiz. Bu hareketi de ne başka yerde görürüz ne de başka bir şekilde görürüz.

Ve nitekim şeyhimizin, mutlak vücudun bu derecesiyle ilişkilendirmek suretiyle hatırlattığı geleneksel hikmet be-

timlemelerini hissettirmeye çalışması da budur.[1] Aşağı yukarı yirmi küsür tane vardır bundan. Bunlar özellikle: temel İrade, hakikat-i muhammediye, rahmet-i külliye, mutlak velayet, külli Ağaç, *Sobh el-azal*, alem-i Emr, faş olmaya can atan saklı Hazinenin arzusuna tekabül eden dünya olarak asıl Sevgidir. Meşhur hadisi hatırlayacak olursak: "Ben saklı bir hazineydim, bilinmek istedim; bilinmek amacıyla dünyayı yarattım." Hiç şüphe yok ki saklı Hazine ve ifşa olan Hazine bir ve aynı hazinedir ve niteliklerin çeşitliliği de kendi *özü*yle değil de bizim nezdimizdeki *cerahat*iyle ilgilidir. Yoksa nasıl olur da kendi kendisi tarafından yaratılan bir temel İradenin onun içinde bulunduğu bir geçiş ifade edilebilir? Bütün nitelemelerin ima edeceği giriş Belirleniminin ondan çıkacağı bu kendi kendine başlangıcın bulunduğu geçiş, yaratıcı Fiilden bu Fiilin kendi kendine biçimlendirdiği şekle geçiştir, öyle ki bu geçişi nitelemenin söz konusu olduğu her seferde her niteleme çok geç gelir. Az önce bize sunulmuş bulunan epik, "kendiliğinden", "*mutlak*", "emredici" Rapsodilerin nitelemelerinin durumunda bile çok geç gelir. Bununla birlikte şeyhimizin telkin etmeye giriştiği geçiş budur, gizemin örtüsünü kaldırmak için değil de bizi varlığın arınmasının sırrını ve mistik mutlak Anlatı olarak *hikayat*ın sırrını sezmeye sevk etmek için yapar bunu.

Bunu da mutlak varlığı "rahmet-i külliye" teması üzerine alarak ya da bu adlandırma altına alarak yapar. Bu Merhametin içinde, simyasal Cerahatin belli anımsamalarını yönelimsel olarak taşıyan bir dağarcık içinde bir ayrım yapar: özü, neliği, formu biçimlendiren bir *nemlilik* ve varlık Fiili-

---

[1] Burada referans verdiğimiz ve Ecole des Hautes Etudes'de bir ders yılını ona adadığımız Şeyh Ahmed Ahşai'nin eserine ilişkin olarak bkz. *Annuaire de l'E.P.H.E*, Din Bilimleri Bölümü, 1966-1967. Şeyh, son derece kısa ve neredeyse anlaşılmaz bir şekilde *Fevaid* başlıklı ve öğretisinin kalbini barındıran ufak bir eser yazmıştır. Arkadaşları arasından bir şeyhin isteği üzerine *Şerh-ül Fevaid* adlı büyük bir eserde kendini yorumlamıştır. Metin ise ondan taşbaskı yoluyla 290 sayfalık hacimli bir cilt olarak basılmıştır. Metin on iki büyük başlığa, bir paragraflar silsilesi olarak numaralandırdığımız *lemmata*lara bölünmüştür. Takip eden kısımlar için bkz. bölüm III, başlık 136 vd., s. 37.

ni, varoluşu, maddeyi biçimlendiren bulanıklık olarak, kasırga olarak adlandırılan bir *kuruluk*. O halde diyebilir ki "Tanrı Merhametin nemliliğinden, bizatihi bu nemlilikle dört parçayı kavrar." Lakin bu dört parça bizatihi Merhametin kendisinden başka bir şey değildir, zira bu Merhamet hem kavrayan, hem kavranan, hem onunla kavranan hem de kavrandığı yerdir. Şimdi de şu betimlemeyi hatırlayalım: bir şeyin içinde başka bir şey kavrayabilecek hiçbir şey ya da hiç kimse yoktur, tıpkı elimizle bir şeyi kavradığımız gibi. Merhametin yani mutlak varlığın dört parçası, bu parçalar kendi aralarında farklılaşmaksızın hem kavrayan hem kavranan hem onunla kavranılan ve hem de şeyin kavrandığı yerdir. Kavrama fiili ise kendini kendi kendine kavrayan bu temel İradedir ya da bizatihi bu Merhamettir. Başka bir deyişle mutlak varlık, kendi sonsuz olma kudretiyle hiçlikten arınan varlıktır, onu arındıran ve mutlak yapandır. Burada dilbilgisi ile bir mukayese yapabiliriz. İsmin yalın hali, -i hali, -den hali ve kullanım hali gibi hallerinin olduğu ve aslında bir ve aynı şeyle ilişkilendiği durumu ele alabiliriz. Ya da sağ elin sol eli kavraması gerekirken kendi kendini kavradığı paradoksu da ele alabiliriz (*zen* budizminin öne sürdüğü bir *koan* vardır: tek bir el tarafından üretilen alkışın gürültüsü). Bu Fiilin aleti, maddesi, nesnesi ve yaratıcı Fiili bir ve aynı şeydir, ilk unsurun diğer unsurların birliği olduğu bir dördü-bir-aradalık söz konusudur. Nitekim buradan da netice olarak çıkan mesele, yaratılan formun yaratıcı Fiilin formundan başka bir şey olmadığıdır.

O halde çarpıcı olan şey, üçü-bir-aradalıklarını adlandıran dördüncü bir terimde birliğinin özetlenmiş olduğu bu dördü-bir-aradalık fikrinin ya da daha ziyade üçü-bir-aradalık fikrinin, Şeyh Ahmed Ahsai'nin *hikayat* sürecini betimlemesini mümkün kılan fikir olduğudur. Az önce hatırlattığım şeye dair bir fikrimiz olması açısından söyleyelim: *hikayat* terimi hem anlatı fikrini hem de taklit fikrini yan anlam olarak taşır zira Anlatıcı taklit eder, anlatılan öyküyü kendi kişiliğiyle tekrar canlandırır. Şeyh şunu söyler: "Bil ki Anlatıcı, anlatılan öykü ve meselesi anlatılan kişi -bu üçü Anlatı fiilindedir, bir ve aynı şeydir. Keza tanık, tanıklık ettiği ve

ona mevcut olan şey ve nihayet tanıklık edilen kişi -bu üçü de bir ve aynı şeydir. *Hikayat*ı mülahaza ettiğimiz bakış açısına göre çokluk ve fark konusu olabilir ancak. Zira *hikayat* yalnızca öz benlik dağının ortadan kaldırılmasıyla gerçeklik kazanır. O halde Anlatıcının, anlatılan öykünün ve anlatının kahramanının bir ve aynı gerçeklik olduğunu söylemek doğrudur. Ve bu da, kendine özgü ölçüsüne bağlı olarak her varlık için uygun düşer. Düşün ve yine düşün.[1]"

Bu halde betimlenen yorumbilgisi durumu tam da Sühreverdi'nin emrindeki taşınan talebe tekabül eder: "Kur'an'ı sadece kendi has durumun için ifşa edilmiş gibi anlat!" Bu aynı zamanda Beşinci İmamın yani Muhammed Bekir'in dediğiyle de örtüşür. Ona göre Kitap, teville ya da yorumbilgisiyle ebediyen canlı kalacaktır: Satırlarının saklı anlamı artık ifşa edildikleri şartlarla ilgili değildir. Bu saklı anlam, onu anlatan inananların her birine kendini gösterdiği zaman tamamlanmış olur. Mistik Anlatıcının kişiliğinde, Şeyh Ahmed'in tarif etmiş olduğu gibi varlığın arınmasını, yaratıcı Fiili karakterize eden üçü-bir-aradalık tekrar üretilmiş bulunur. Bu da fiilde ve anlatısının anında, *hikayat*ının anında olur. Kanımca bu terime en iyi tekabül eden kelime resital kelimesidir (her müzisyen bunu anlayacaktır). Bu Resitalde *mutlak* bir şey ve bundan dolayı da *arındıran ve muaf tutan* bir şey bulunur. Bu sebepledir ki fakir bir "tarih felsefesi"nin kurbanı olan nice çağdaşlarımızın peşinden giden "aşılan geçmiş", mistik Anlatıcı için utancını başından atmış bulunur. Mademki Anlatıcı buradadır, geçmiş onda geçer ve mademki kendine has benliğinden arınarak geçmişi arındırır ve onu kendi sabitliğinden söküp alır öyle ki artık bu geçmiş ondan sonra gelir, o halde Anlatıcımız

---

[1] Şeyh Ahmed Ahşai'nin kişisel yorumunun haricinde *Fevaid*, Gilan asıllı İranlı öğrencilerinden biri olan Muhammed İbn Muh Nasir Gilani tarafından yorumlanmıştır. El yazmaları ve *unicum* Tahran'da özel bir koleksiyonda muhafaza edilmiştir. İki yorum birbirinden bağımsızdır fakat öğrencisi şeyhimizin sözlerini harfi harfine aktarmaktan başka bir şey yapmadığını iddia eder. Burada tercüme edilen *hikayat* ile alakalı metin öğrencinin bu yorumunda geçer. Bu metinde şeyhimizin kendi sesini duyabiliriz.

nasıl olur da geçmişin aşılmasından ya da kendinin aşılmasından korkar? Gelenek sadece bu yaratım ile aktarılır. Keza Şii bilinci kendi İmamları lehine vaaz ve dua formları altında tanıklık ettiğinde bu tanıklıkla bir olan bu bilinci niçin tartışmalıyız? Sühreverdi kendi soyunu talep ettiği zaman Hüsreviyunlar lehine ettiği tanıklığı niçin tartışmalıyız? Demin dediğim gibi pozitif tarihçinin ve fenomenoloğun anlaşmalarındaki en büyük zorluk buradadır.

Özet olarak söylersek, mistik *hikayat*ın Anlatıcısı, kendi kendinin annesi ve kendi kendinin babası olması bakımından ya da metafizik terimlerle söyleyecek olursak kendi kendinin maddesi ve kendi kendinin formu olması bakımından Adem'le aynı durumda yani kendi dışındaki dünyevi her soydan arınmış İnsan olarak bulur kendini. Burada Ahmed Ahsai'ye borçlu olduğumuz şeyi yaratıcı Fiilin bir ademiyeti olarak adlandırabiliriz. Nitekim bu ademiyet bizi mistik Resitalin ya da mistik destanın sonu olan şu "Doğu" bilgisine sevk edecektir.

Bu ademiyete dair ne söylenebilir? Baskın iki figür vardır: Şeyh tarafından "Büyük Adem" olarak adlandırılan figür yani *Adam Maximus*, İlk Adem ve beri yandan da "Küçük Adem" vardır, babamız dünyevi Adem vardır. Birinci figür *zenit*, ikincisi ise *nadir*dir.

Şeyh gibi bizim de yaratıcı Fiili ademiyet terimleriyle anlamamız için hiçlikten arınmış varlık, mutlak varlık için diğer isimler arasından sadece ikisi olan temel İradeye ya da külli Merhamete geri dönelim. Temel İrade, kendisini ilk Belirlenim olarak, *Urgrund* olarak vazederek kendini kendinde kavrar. Bu ebediyet öncesi Fiili tamamlamak için kendine içkin olan neyden yararlanır? Ebediyet öncesi Kuvvelik, sonsuz Kudret-varlık olması bakımından kendinden başka hiçbir şeyden tabii ki. Bu kudret-varlık yokluk değildir, bilakis onunla varlık her zaman hiçlikten kendini ayırır, zira onu hiçliğe baskın kılan ve taşıyan şey her zaman için varlık gücüdür, kuvveliktir. Yaratıcı Fiil bizatihi temel İradenin kendisi olduğundan ve şeyhin de "Büyük Derin-

lik" [*Grandissime Profondeur*][1] diye adlandırdığı bu ebedi Kuvvelik ve temel İrade birbirini belli bir alanda tuttuklarından dolayı bunlar beraberce genişlerler. Kuvvelik temel İradeyi aşmaz zira bir şeyler temel İradeden kaçar ama temel İrade bir şeyden kaçmaz zira o halde temel İrade İmkansız ile tanışmış olurdu. Demek ki bu ikisi arasında mükemmel bütünlük, örtüşme vardır.

Şeyh Ahmed Ahsai bu temel İradeyi ilk Adem (Adem'ülevvel) olarak, Büyük Adem olarak ve buna karşılık da Kuvveliği, ebediyet öncesi Kudret-varlığı da bu Adem'in Havva'sı olarak adlandırır. Bundan dolayı da o, bu Adem'in mükemmel eşitidir. Bu Kuvvelik, onu ebedi olarak hiçliğe doğru taşıyan Kuvvelik olduğundan dolayıdır ki şeyhimiz gibi biz de diyoruz ki temel İrade, mutlak varlık olarak yokluktan arınan ilk Ademdir ve bu Adem'in Havva'sı da özgürleştirmedir, bu mutlağı arındıran arındırmadır, ona verilen özgür geçiştir, ebedi olarak yokluktan arınan varlığına verilen cevazdır.[2]

Böylelikle bu Adem-Havva'da, bu metafizik androjende karşımıza çıkan şey Zorunlu olan, bilinemez Uçurum ile zımni ya da kabil olan arasında arınarak konumlanan mutlak varlığın bulunduğu bir ontolojinin en belirgin biçimlenişidir. Ebedi bir anın bu figürlerini adlandıran terimlerin ilişkisini akılda tutmak gerekir. Arındıran, ilahi temel İradedir ve kendisi tarafından yaratılmıştır, ilk Adem'dir. Arındırma, varlığın yoklukla eşitlik halinde olmasının imkanı değildir, yokluğa baskın gelen Kuvveliktir, ilk Havva'dır.

---

1 Bu kelimeler On İkinci İmam için büyük bir Yakarıştan çıkar. Bu olağanüstü metin Musa'ya, Amalesitlere yapılmış birçok kitabi anıştırma taşır. Şeyh Ahmed Ahşai'nin öğrencisi ve takipçisi olan Seyyid Kazım Rüşti onun üzerine bir yorum yazmıştır (*Mecmua*, Tebriz, 1277). Bu Yakarışta "üstün İsmin sırrı" vardır. *Adiyat* yani kişisel litürjiler edebiyatı Şiilikte son derece gelişmiştir. Bunların Şeyh Ahmed için önemini ortaya koyacağız. Dünyevi Şii geleneğinin tanığı olarak bu metinler kendi terminolojisini olduğu kadar kendi hikmet söyleyişlerini de tasdik eden bir kaynaktır. Başka bir yerde bütün bunların üzerine geri dönmemiz gerekecektir.

2 *Fevaid*, bölüm III, başlık 151 ve 164, s. 40 ve 51.

Biri diğerine eşit olan iki terimin eş zamanlı beraberliğidir, ilk Adem-Havva, arındıran-arındırma. Mutlağı, yokluktan arınmış ebedi varlığı, mutlağı kuran da onların ikisi-bir-aradalığıdır.

Bu yapı, varlığın arınışları diyebileceğimiz her şeyde ve şeyhi takip edeceğimiz yerlerde sabit kalacaktır. Zira bu önermeler gereğince geleneksel madde ve form terimlerini kullanış biçimi geleneksel kullanışı ters çevirir ve orijinal bir hilomorfizm belirler. Aslında, kendi Formu ve kendi Maddesi olan yaratıcı Fiilde Madde *nomen agentis*le, ebedi Adem'le, İradeyle, erille temsil edilir halbuki biz, düşüncemizde *materia-mater* çağrışımını yapmaya alışmışızdır. Buna karşılık Form ise hareket ismiyle, ebedi Havva ile, Kuvvelikle, dişille temsil edilir. Burada formu alan madde değildir. Madde, alınandır; form ise alandır. Ve bu bakış açısının olağandışı sonuçlarının ne olacağı, "metamorfozlar"dan bahsedeceğimiz zaman öngörülebilir -ister formların estetiğiyle ilgili olsun, ister "yeniden doğuşun bedeni"yle ilgili olsun, ister biraz önce sözünü ettiğimiz mistik Resitalin maddesiyle ya da formuyla, yaratıcı Fiil ve homolojiyle ilgili olsun. Nihayetinde bu husus keşf formlarına, On İki İmamın bütünlüğünün "Nurdan zatlarına" hangi anlamda "mutlak" dendiğini anlamaya imkan tanır.

Dünyevi Adem'in, küçük Adem'in, "babamız" küçük Adem'in ilk Adem olan *zenith*e tekabül eden *nadir* olmasını bundan böyle öngörebiliriz.[1] Metafizik ilk Adem'in Ademilerin ilki olduğu fikri, biz dünyadakilerin Ademilerin soyundan gelenlerin sonuncusu olduğunu ve Allah'ın binlerce Adem ve binlerce evren yarattığını öne süren Şiiliğin İmamlarının çeşitli geleneklerinin uyuştuğu bir fikirdir. Burada "babamız" Adem, günümüzün moda tabiriyle "insanöncesi" ve alt bir evrimin meyvesi değildir; ilk Adem'in *nadir*idir.

O halde şöyle bir şey var: ilk Adem, ilk keşf olarak mutlak varlık kendi kendisinin maddesi ve formudur. Maddesi nurdur, varlık fiilidir. Formu ise ne olduğudur, neliğidir,

[1] *Fevaid*, bölüm III, başlık 158 ve 164, ss. 49 ve 51.

"Tevhid Heykelidir". Bu adlandırma Şii hikmetinde geleneksel olarak "On Dört Masum-u Pak"a, yani On İki İmamın soyunun kökeni olan Peygamberin ve kızı Fatıma'nın bütünlüğünü bir araya getiren "Nurdan zatlara" verilen bir adlandırmadır. Bunların hepsi beraber "hakikat-i muhammediye"dir. Ve hiç şüphe yok ki hakikat-i muhammediye, ilk Adem-Havva gibi mutlak varlığın bir adlandırması ise o halde ilk Adem-Havva'yı ve On Dört Masum-u Pakın bütünlüğünü, Kusursuz Fatıma'nın dişil olarak ilk Adem-Havva'daki Havva'nın biçimlendirdiği şeyi biçimlendirdiği yerde, paralel bir şekilde yerleştirerek derinleştirmek zorunda kalınabilir. Keza temel İrade kendi kendini varlığa yükselttiğinden dolayı "kendiliğinden, mutlak, emredici"dir. Başka bir deyişle ilk Adem-Havva, metafizik androjen kendi formu ve kendi maddesidir. Keza "babamız" Adem kendi formu ve kendi maddesi dışında anne ve babaya sahip değildir.

Keza "Büyük Adem" olan ilk İradenin sadece kendisine içkin anne ve babası vardır. Aynı şekilde "babamız" dünyevi Adem'in de kendisinden başka annesi ve babası yoktur ve sadece kendi başına var olur. Buna karşılık onda bir araya gelen eril ve dişil ayrıldıktan sonra insan türü, ardışık oluşumla ve evlilik bağıyla var olur. Melkisedek hakkında denilen Ademimiz hakkında da dendiği zaman, yani ona "hem anasız hem babasız" dendiği zaman, başlangıcı olan her varlığın postüle ettiği kökten annesizlik ve babasızlığa işaret edilmek istenmez; tabii ki bir anneye ve bir babaya sahiptir ama bunlar ona dışsal değildir zira Adem demek birinin ve diğerinin birliği, kaynaşması demektir.

Mistik Anlatıcının Adem'in durumunda bulunduğunu söylediğimiz zaman bu onaylamaya gitmek için tüm unsurlara sahibizdir. Burada maddenin ve formun da olduğunu, birleştirici kaynaşmalarının birinci ademiyet birliği, ilk Adem-Havva birliğini, yokluktan kendini arındıran mutlağın yapısını tekrar ürettiğini göreceğiz: bizler, mistik Resitalimizin annesi ve babasıyız, fark[1] ise şudur: temel İrade

[1] *Fevaid*, başlık 161, ss. 49-50.

durumunda form ve madde hem kendi başına hem de diğeriyle eşzamanlı olarak var olur. Halbuki mistik Anlatıcı durumunun küçük Adem durumuna onaylandığı durumda madde olan küçük Adem artık yaratıcı ilahi Fiille var olur ve form da bu maddeyi alarak var olur. Form bu maddeyi alarak ve ona bariz bir varoluş vererek onu arındırır. Bu yüzden de anne olan Formdur, yeni varlığı doğurur. Bu eksiklikten dolayı yukarıda telkin ettiğimiz şey "şimdi"de hiçbir geleneğin mümkün olmadığıdır, her ne kadar "gelenek" kelimesini kolayca yeni bir doğumdan ziyade hüzünlü bir cenaze alayına versek de.

Buradan itibaren zorlukların bittiğini görüyoruz. Arındırmayı ve hiçlikten kendini arındıranı eşzamanlı olarak mutlakta mülahaza etmeye imkan tanıyan şema, hangi anlamda mistik Anlatıcıyı "Doğu" bilgisine ulaşan olarak, yani bizim araştırmamız bakımından kahraman destanının mistik destanda sonuçlanışına işaret eden olarak düpedüz anlamaya sevk eder? Başka terimlerle söylersek, bu sonuçlanış nasıl yaratıcı Fiilin imgesidir? Mistik Resitalin fiilinde ve anında nasıl anlaşılır?

Mutlağın üçlüsünün eşzamanlı üç anını adlandıran terimler arasındaki bağıntı üzerinde durarak bu hususu anlayacağız: bir *nomen agentis*, bir fail adı, bir de *nomen patientis,* bir meful adı. Şeyh Ahmed Ahsai, *kaim* kelimesinin tüm imalarını mükemmel biçimde kavrayacak olan kişinin yaratıcı Fiilden ve Tanrıdan bahsederken söylemek istediğimizi anlayacağını bildirmek amacıyla Arapça basit bir önerme olan *Zeyd-i kaim* önermesinden yola çıkar. Şeyh *makam* kelimesini açıklar ki bu kelime sahip olunan davranışı, durulan yeri, sırayı, konumu, durağı belirtir. *Mazhar* kelimesinin anlamında denk gelir ki bu kelime de keşf formu, ifşa formu, tezahür yeri gibi kelimeleri belirtir. Niçin tam da bu denklik? Zira bu denklik yaratıcı Failin Adlarını ve beliriş formlarını "keşf meskenlerinde" ya da "duraklar"da ortaya çıkarması bakımından kesindir. Yine bu denklikte temamız olan *Schöpfung und Gestaltung*un yazgısı temsil edilir.

Makamın gerçekliği, ikisi-bir-aradalıktan teşkil olmuştur.[1] Kaim olan ve *nomen agentis*le temsil edilen özne vardır; bu maddedir, makamın babasıdır. Ve bir de ona eşzamanlı olan ve onun uzantısı olan sürekli bir etki vardır, yani *nomen actionis*le (kıyam) temsil edilen ve dikilen bir kaim olma fiili; bu da formdur, annedir. Bu ikisi-bir-aradalık açıkça sonsuz sayıda örnekleştirmeler barındırır: yazan özne ve yazma fiili; yiyen, içen uyuyan özne ve yeme, içme, uyuma fiili. Ne kadar fiil ya da fiil ismi varsa, mütekabil fiili eyleyen Zeyd'in de o kadar içkin niteliği vardır; her nitelik, mütekabil fiili eyleyen Zeyd'in alıcısıdır; onun formu ve dolayısıyla da annesidir.

Mütekabil makam kelimesini ifade eden kelimenin dilbilgisindeki şekli ne olursa olsun bu makam "çocuk" olduğundan dolayı bir *significatio passiva*, içinde sadece düşünceyle parçalarına ayrılabilir bir üçü-bir-aradalığın tamamlandığı üçüncü terimi varsayar. Bunu en iyi açıklayan örnek, akkorlaşan demir parçası örneğidir. Ateşin sıcaklığı yalnızca akkorlaşan demirle belli olur. Demir yandığı zaman yanan şey o değildir, ateştir.[2] Kızaran demir makamattan biridir, ateşin tezahürlerinden ve göstergelerinden biridir. Demir ve ateş arasında yanma eylemi bakımından bizatihi ateşin kendisi tarafından üretilen eylem hariç bir fark yoktur.

---

[1] Takip eden kısım için bkz. *Fevaid*, bölüm III, başlık 124, s. 35 ve bölüm IX, s. 177.

[2] Şu ayetle karşılaştıralım: "Attığın zaman da sen atmadın, lakin Allah attı" (8/17). Tıpkı akkorlaşan demir parçası örneğinde olduğu gibi bu ayetin derin anlamına dair her türlü karışıklıktan kaçınmak için, fakihlerin vazi hüküm adını verdikleri duruma giren yani bir yasaya uygun karar ya da bu yasanın tatbikine uygun karar durumuna giren ilahi yaratıklarla alakalı olarak şeyhin gözlemini hatırlatacağız. Tanrı, başlangıçta Doğada tesis edilmiş yasayı askıya almaz; zinayı yasaklamış olmasına rağmen bir piçi böyle yaratır. Hırsızlığı yasaklamış olmasına rağmen tohumu çalınmış olsa bile üreyen hasadı yaratır. Keza varlığın, iradenin ya da insanın temsillerinin gerektirdiklerini yaratır. İnançsız inançsızlığı bizatihi kendi inançsızlık fiiliyle talep ettiğinde yaratır. Böylelikle korkutucu bir sorumluluk, bu ilahi yaratım faaliyetinin içinde insanın inisiyatifine bırakılmış olur.

O halde şöyle diyebiliriz: Zeyd'e, ayakta duran veya kaim olan özneye ateş tekabül eder; ayakta duran bu öznenin fiiline de ateşin yanışı tekabül eder; Zeyd'in ayakta duran adam olarak göründüğü durak ya da konuma da ateş tarafından akkorlaştırılan demir tekabül eder ki onun yanışı da bizatihi ateşin fiilidir. Bu üçü-bir-arada şemaların bütün bir serisini ilişkili hale getirebiliriz. Mesela Adem, Havva, Adem-Havva olabilir; *absolvens*, *absolutio*, *absolutum* olabilir; ateş, yanış, akkorlaşan demir olabilir. Daha da belirgin olarak şöyle diyebiliriz: anlatılan öykü, Resital fiili, Anlatıcı. Bu son durumda sadece şunu söylemekle yetinelim ki üçüncü unsur etkin bir dilbilgisel şekil altında görünmekle beraber ateş tarafından akkorlaştırılan demirin durumundadır. O halde *patiens*tir, anlatılan öykünün şimdide tamamlandığı "yer"dir zira "kapalı benliğin dağını kendi üzerinden kaldırmıştır." Bu geçmiş öykünün onda kendi geçmişinden arındığı mutlaktır zira o aynı zamanda bu öykünün kendini arındırmak suretiyle onu geçmişten arındırdığı şeydir. Bu husus da, bizatihi kendisi aşk ateşinin kurbanı olan mistiği gösteren kelebeğin hikayesini ya da Sühreverdi'deki "kutsal kase anlatısı"nı ya da kendisine Simurg'un görüsü verildiğindeki İsfendiyar'ın ölümünü anlamak için başattır.

"Durak"ların ya da "konum"ların niçin ifşa formları olduğu, bu makamat temasının niçin On İki İmam Şiiliğinin hikmet metafiziğinin merkezi olduğu ve İmamlarından "keşf formları" olarak bahsederken niçin sıklıkla yanlış anlaşıldığı ya da anlaşılmadığı ortadadır. Demin hatırlattığım nokta şuydu: "hakikat-i muhammediye", ilk keşf formu olması bakımından mutlak varlığın başka bir ismidir, hem kendi bilinemezliğinden hem de belirlenimsizliğinden ebedi olarak arınan varlığın ismidir. Saklı Hazinenin "esas Aşkı" olarak da adlandırılan bu muhammedi hakikat, On Dört Masum-u Pak tarafından kurulmuştur. Şii hikmeti onları keşf "durakları" ya da "meskenleri" ya da "formları" (makamat, mezahir) olarak adlandırdığı zaman onun görüsü, ateşin akkorlaştırdığı demir örneği üzerinden yolunu bulur zira Sekizinci İmam olan İmam Rıza'nın dediği gibi: "Oradakinin ne olduğunu bilmenin tek koşulu buradakini

bilmektir.[1]" On Dört Masum-u Pak akkorlaşan demir gibidir, onlarda ve onlarla ifşa olan ilahi Fiil ise, demir ateşin makamlarından biri olduğundan dolayı ateşin akkorlaştırdığı demirde ve demirle ifşa olan ateşin fiiline benzer. Mistik Resitalin özüne ilişkin olan araştırmamızın teması böylelikle imametin merkezi temasına geri dönmüş olur ve belki de bu, onu gerçekten *içeriden* düşündüğümüzün göstergesidir. Yani On Dört Masum-u Pakın "nur formları" "mutlak" formlar gibidir, ilahi fiililerin kendi bütünlüğü içinde onlarda ifşa olduğu formlar gibidir. Bu fiillerden bazılarının özel veçhelerine gelince, yaratılanların bazılarında ifşa olduklarından dolayı onların ifşası kaçınılmaz olarak onların aracılığıyla ilerler zira bu özel veçheler insanların onlara verebileceği isimler ne olursa olsun, ortaya çıkan varlığın ontolojik olarak İsimleri ve formlarıdır.

Terkibi On İkinci İmama atfedilen Recep ayının duasını derinlikle ifade eden budur: "İmamları kendi tevhidin gibi, tevhidinin hamilleri gibi, göstergelerin ve sembollerin gibi, hiçbir yerde asla bir uğrağı olmayan keşf meskenlerin gibi gösterdin. Bunlar sayesinde kim ki bilir, seni bilir. Seninle bu keşf formları arasında fark yoktur, ne var ki İmamlar senin hizmetkarların ve yaratıklarındırlar. Senden neşet ederler, sana dönerler." Onlar aslında ilahi İsimlerin ve Özelliklerin hamilleridirler zira her nitelik sadece belirlenmiş, belirlenimsizlikten "arınmış", "muaf tutulmuş" varlığın, *Deus revelatus*un derecesine ulaşır. Bunlar, onlarda ve onlarla eyleyen ilahi Failin fiillerinin isimleridir, tıpkı akkorlaşan demirle ilişkilenen yanma fiiliyle aynı zamanda gerçekleşen yanmanın sıcaklığının bizatihi ateşin fiili olması gibi. Bunlar temel İradenin, onun Eyleyişinin formları, alıcıları, hamilleridir tıpkı demirin, ateşin yakıcı fiilinin hamili olduğu gibi. Ki bundan dolayı da Altıncı İmam, yani İmam Cafer el-Sadık şöyle demiştir: "Tanrıyla, bizim O olduğumuz ve onun da biz olduğu bazı hallerimiz vardır

---

1 İmam Rıza'nın sözleri *Fevaid*'de alıntılanmıştır, başlık 161, s. 49.

biz imamların. Bununla birlikte O Odur ve bize de biziz.[1]" (İmametin Şii teolojisinde Hıristiyanlığın Hıristiyan teolojisindeki karşılığı olduğu her ölçüde bu son hadis imamet ve İseviyet arasındaki tüm farkı gösterir- İseviyetin çok eski bir formuna, meleki İseviyet -*Engelchristologie*- olarak adlandırılan formuna inilmedikçe).

Bizatihi burada, demirin ateşle akkorlaştırıldığı andaki gibi mistik Resitalin ayrıcalıklı anına ulaşan "doğu" bilgisinin ufkunun bize imametin sırrı tarafından nasıl açıldığını kavrama yolu üzerine koyuluruz. Yaratıcı fiilde keşf formu olarak, mutlak varlık olarak ifşa edilmemiş Özün uçurumundan arınan muhammedi hakikatin "en üstün sembol" olduğu söylenir ki sadece Tanrıya ait olan olarak bazı Kur'an ayetleri buna anıştırma yapar.[2] Gerçekten de özü bakımından sembolize edilemeyen olarak Ona aittir zira O "Hiçbir şeyin Ona benzemediği"dir ve bundan dolayı da bu sembol tevhidin gücünü azaltmaktan çok uzak olmanın yanında onun teminatıdır: Kendi bütünsel Nur özünde İmamlar ilahi Özü açığa vurmaz, onlar açığa vurulmuş ilahi Yüzlerdir.

Bu Yüz teması, bizatihi İmamlara kadar giden geleneklerde olduğu kadar Şii hikmeti tarafından verilmiş yorumlarda da başat bir öneme sahiptir.[3] Bütünlük, Kur'an ayetlerinin en âlâ yorumbilgisini kurar: "Her şey fanidir, ona bakan

---

[1] *Fevaid*, başlık IX, s. 178. bkz. Nasir Gilani: "Tecelli halindeki İmamlar ateşin akkorlaştırdığı demir parçası gibidir. Demir ve ateş iki farklı şey olmasına rağmen bu halde demir ateşin hareketini nasıl üretiyorsa aynı şekilde bu halde İmamlarımız da ilahi cerahati üretirler, zira Recep ayı duasında da dendiği gibi bu anda onlar ve Tanrı arasında onların Tanrının hizmetkarları ve yaratıkları olmalarının dışında hiçbir fark yoktur."

[2] Bu ayetler şunlardır: 16:62, 30:26.

[3] Bu tema, Şiiliğin en temel kitaplarından biri olan Şeyh Sadık İbn Babuyeh'in *Kitab'ı Tevhid* adlı eseri üzerine Kadı Said Kummi'nin yazdığı büyük yorumda genişçe geliştirilmiştir. Eserin on ikinci bölümünün tamamı bu temaya adanmıştır ve nitekim biz de EHESS'te 1965-1966 ders yılının tamamını bu bölüme ayırdık. Biz de burada Arap dilinde birçok yoğun sayfaya yayılan bir sunumu birkaç satırda özetliyoruz.

yüzü müstesna" (28:88). Bu ayette iyelik bildiren -ü eki muğlak kalır. Söz konusu olan Tanrının Yüzü müdür yoksa o şeyin yüzü müdür? Dikkate değer olan nokta, İmamların öğretisinin mistiklerin öğretisinin önüne geçtiğidir. Onlara göre ilahi Yüzü ve o şeyin yüzünü eşzamanlı olarak anlamak gerekir, yani geçici olmayan Yüzünü. Ve makamların genel temasından ileri gelen bu Yüz teması, bütün bu imametin girişini yaptığı yerdir. Zira bizatihi İmamlar Tanrının insana gösterdiği Yüzdür, keşfin formudur. İnsanların Tanrıya verebileceği isimler ne olursa olsun bu İsimler İmamlara "en üstün sembol" olarak gönderme yapar zira onlar bütünlük, keşfi bütünlüktür. İnsan sadece ona kendi Yüzünü gösteren ve açığa vuran bir Tanrıya doğru dönebilir; işte tam da bu Yüzledir ki insan kendi Tanrısını arayabilir ve kendini ona sunabilir. İmdi eğer İmamlar ilahi Yüz ise yani müminin imanının ona doğru yöneldiği ve döndüğü keşf formu ise onlar da aynen mümindeki bu imanın formu, insanın ona doğru dönebileceği bu Tanrıya imanın formudur. Tanrının insana gösterdiği Yüz olduğundan dolayı bu İmamlar aynen insanın Tanrıya gösterdiği yüzdür. İnsandaki imanın Yüzü ya da formu olduğundan dolayı İmamlar insanın geçici olmayan Yüzüdür, kendi ruhani benliğinin yüzüdür. "Tanrı kendini insanlara onlarla tanıtır." İşte bu, Şii hikmetinin sabit iddiasıdır. Tanrının hiçbir bilgisi diyalektik yolla elde edilemez[1] zira yalnızca benzer benzeri bilir. İlahi Varlık da hiçbir şeyin, katiyen hiçbir şeyin ona benzemediğidir. Onu bilmenin tek yolu, Onun kendisini insanlara bildirdiği yoldur ve O kendini insana sadece insanla bildirir yani şu geçici olmayan Yüzle, insandaki İmamla, "varlığının İmamı"yla. Hepimiz bu Yüzün, bu Formun

1 *Fevaid*'in birinci bölümünün tamamı Şeyh Ahmed Ahşai tarafından teorik akla hitap eden diyalektik kanıtı, kalbe hitap eden homiletik kanıtı ve sadece kalbin derinlikleriyle anlaşılabilen bilgelik kanıtını ayrı yerlere koymaya adanmıştır. Bu sayfalar irfanın, kesin bilimlerin hakikatlerinin aşikarlığına sahip hakikatlerle *imanı* iki katına çıkardığını iddia ettiğini düşünenlere mükemmel bir tekzip verir. Şüphesiz ki bu kesin bilimler adına tam bir yanılgı vardır ve maalesef bu yanılgı en azından Batıda yaygındır.

annesi ve babasıyız ve bu nedenle de o bizim için mutlaktır. İmam hem Tanrıyı bizde doğurur hem de Tanrıya bizi doğurur zira o eşzamanlı olarak Tanrının bize doğurduğudur.

İki iddianın birleşimiyle neticelenen sonuncu limit budur: Bir yandan makamlar, keşf formları olarak İmamlar Tanrının kendini onlarla insanlara bildirdiği şeylerdir; beri yandan da Tanrı kendini insana insanla bildirir. "Doğu" bilgisi olan ve mistik Resitalin ayrıcalıklı anının sırrında ayrışacak en üstün paradoks bu sonuncu limite karşı dikilir. Burada karşımıza çıkan her şey, Eckhart Ustanın öğretisinden bildiğimizle çarpıcı bir ahenk içindedir. İmamın Tanrının insanlar için kuşandığı Yüz olduğunu ve aynen insanların Tanrıya sunduğu Yüz olduğunu söylemek, insanın Tanrıya baktığı gözün aynen Tanrının insanlara baktığı göz olduğunu söylemektir. Bundan dolayı da İmamını bilenin Tanrısını bildiğini söylemek, "ruhunu" bilenin ve kendisini bilenin de Tanrısını bileceğini söylemekle aynı kapıya çıkar. Zira İmam, geçici olmayan Yüz ve üstün keşf olarak aynen insanla-Tanrının teşkil ettiği bağlamın üstün yorumbilgisidir. Yani kalkıp da ateşin bilmem hangi demir parçasını akkorlaştırabildiğinden dolayı İmamın bulanık olduğunu söylemeyelim. Bunu yapmayalım zira akkorlaşan demirden bahsetmek İmamdan bahsetmektir. Tanrıyı yalnızca bize gösterdiği Yüzünden tanırız; ateşi de sadece ateşin makamlarında görür ve tecrübe ederiz. Nitekim bu da Şii ruhaniyetinin tüm anlamıdır.

Şeyh Ahmed Ahsai şöyle yazar: "Bil ki Tanrının insana kendini gösterdiği her makam Onun keşf formu ve Onun kendine verdiği niteliktir. Ve bunlar harflerdir, insanın kişiliğini (haddini, kendiliğini, metnini) kurar ve bunun dışında da insanın bir gerçekliği yoktur. Zira Tanrı sana seninle kendini gösterir ve eşzamanlı olarak da kendini senden seninle saklar. Kendini sana bildirdiği şeyden başka hiçbir vasıta ile onu bilme imkanın yoktur. Gelgelelim kendini sana sadece sende ve seninle bildirir. Birinci İmam demiştir ki düşünceler onu kuşatamaz. Bununla birlikte düşüncelere

düşüncelerle kendini gösterir ve aynı zamanda onlardan onlarla kendini saklar.[1]"

Nihayetinde Şeyh, kendini yorumlayarak şöyle ifade eder: Bu makamlar ilahi niteliğin ve İfşanın alıcısı olan bu keşf formları ya da "meskenler" insanın kişiliğini kuran harflerdir yani onun en içteki özünün, kendisinin bütünleyici parçalarıdır. Onlara harfler denir zira en içteki varlığı, bizatihi kendisi *kelimat* olarak, bir söz olarak adlandırılır. Ve bir söz, bir kelime de harflerden oluşur. İfşa olmamış olan insanlara kendini onlarla faş ettiği bu formlar, bu harfler bütünü de insanın derin gerçekliğidir. Bu yüzden de Şeyh şunu diyebilmiştir: Sana seninle kendini gösterir ama aynı zamanda kendini senden seninle saklar yani kendi üstüne kapalı, yoğun ve mat tensel benliğinin dağını ortadan kaldırmadığın ölçüde o da kendi kendine yeten bir varoluşu kendine atfeder. Bu örtüyü düşürdüğün ve kendi kendinin, "ruhunun" hakikatini temaşa ettiğin zaman kendi kendinin tecellisi olursun zira o zaman ruhunu konuşan bir damga, dudaklardan çıkan bir Kelam gibi keşfetmiş olursun.

Kendi kendisinin yorumbilgisi olan bizatihi bu harfler, bu kelam olduğumuzdan dolayı az önce mistik Resitalin durumu olarak tasvir edilen duruma, anlatılan öykünün ve anlatının kahramanının ve de anlatıcının tek bir gerçeklik olduğu duruma gelmiş olmaz mıyız? Ki bu durum kendini yaratıcı fiille analoji içinde sunar ve nitekim onun kavranamaz paradoksunu da kendini kavrayabilecek yegane bir el ile tasvir etmiştik. Şeyhin bu metin, bu söz hariç sözünü ettiği bu metni, bu sözü hangi gözlerle ve nasıl okumalı? Şeyhimiz şunu da diyor: Kendi içine kapalı olan cismani benliğinin dağı ortadan kalktıkça, Tanrı sana kendini seninle gösterir ve aynı zamanda senden seninle saklanır. Keza *hikayat*ta, mistik Resitalde Anlatıcının anlatılan öykünün, kendi kapalı benliğinin dağını ortadan kaldırdığı ölçüde onun içinde tamamlandığı ve vuku bulduğu yer ya da form olduğu bize önceden söylenmiştir. İmamın öğüdünün de işaret ettiği budur: "Tanrıyı bizatihi Tanrı ile bilmek." Yani

[1] Bütün bu bağlam için bkz. *Fevaid*, bölüm IX, s. 179.

bu bilinecek nesnenin bizatihi bilen Özne haline geldiği andır. Nitekim bu da ruhun temaşa ettiği dolaysız mevcudiyet, mistik "Doğu", söken şafaktır zira bizatihi ruhun kendisi bu "Doğu"ya, bu mevcudiyete yükselir.

Şeyhimizin, bir şairin dörtlüğünü meseleye dahil etmek suretiyle telkin etmek istediği budur -yalnızca bir İslam ruhanisinin, yani ilahi aşkın ve insani aşkın tek bir aşka, okunmasının bilinmesi gereken tek bir metne ait iki yüzü olduğunu söyleyen bir ruhaninin yapabileceği gibi. Burada söz konusu olan husus, yaptığı anıştırmanın bizi meşhur Leyla ve Mecnun çiftine gönderen şiirin bazı satırlarıdır. Bu çift, Tristan ve İsolde'nin Fars ve Arap romantik destanındaki karşılığıdır. İmamın sözünün ve şairin dörtlüğünün ivedilikle birbirine geçtiği belirgin silsileyi kaydedelim: "Aslında, der Şeyh, sadece Ona bir bakışladır ki O bilinebilirdir. İmamın da dediği gibi: Tanrıyı bizatihi Tanrıyla bilin. Ve şairin de dediği gibi: Ne zaman ki aşık maşuğa bir bakış atar -buna kabil olmasa bile işte merhamet ve şükran-, maşuk da ona bakış atar ki aşık onu seyretsin -öyle ki maşuğu seyreden aşığın bakışı maşuğun kendi bakışından başka bir şey değildir.[1]"

Aşık yani Mecnun, ateşle akkorlaşan demir parçasının durumunu tekrar meydana getirir; eğer demir yanıyorsa bunun nedeni onda yanan ateştir. Eğer Mecnun Leyla'nın güzelliğini seyredebiliyorsa bunun nedeni Leyla'nın kendi bakışının onda parıldamasıdır, öyle ki burada artık kendini temaşa eden ve kendine bakan maşuktan başka bir şey yoktur. Bu sebepledir ki kendi mistik tamamlanışındaki aşk, ilk

---

[1] *Fevaid*, bölüm II, başlık 95, s. 27. Öğrenci Gilani burada çok aydınlatıcı bir yorum verir, Rüzbehan Bakli Şirazi'nin bazı cümleleriyle karşılaştırmayı gerektirebilir. Bkz. şu cümle: "İlahi Varlığın kendine verdiği nitelik ilahidir ama kendine verdiği bu nitelik bize yaratılmışlık halinde gelir. Ondan bize gelen aslında bizizdir zira bu nitelik Onu bilmemiz için bizde icra edilen kalıntısıdır" (başlık 87). Bu bizim için ilahi Yüzdür ve bizim ölümsüz Yüzümüz yani İmamdır. O halde biz aslında "Tevhid Heykeli"nin örnekleştirilmesiyiz. "O halde biz, Tanrının kendine verdiği bu niteliğiz, bize bizim tarafımızca gelen bu niteliğiz. Bu yüzden de Tanrı kendini bize bizimle bildirir" (başlık 88, s. 26).

Adem-Havva'da ya da hakikat-i muhammediyede biçimlenen, kendi ikisi-bir-aradalığında mutlak ve arınmış olarak bulunan ayrıca kendi yalnızlığından da arınan yaratıcı fiilin, temel İradenin yapısını tekrar meydana getirir. Ya da dahası aşığın bakışı mutlak bir bakıştır zira kendi görüşsüzlüğünden bizatihi maşuğun bakışıyla arınmıştır. "Doğu" bilgisi diyorduk demin zira kapalı benliğin dağı artık gölge yapmamaya başladığında doğan "Doğu"dur; söken şafağın şeffaflığında da erişilemez olan doğar; artık kendi kendini bilen mutlak bir Özneden başka bir şey yoktur. Anlatılan öykünün kahramanının bakışının onda anlatan Anlatıcının bakışı haline geldiği mistik Resitalin sırrı da budur. Kahraman ve Anlatıcı geçmişten ayrılırlar, arınırlar ve de biri diğeriyle zamanın sıra değiştirmesini işlerler.

Bunu iki örnekle, yazgısı Sühreverdi'nin mistik Resitalinde yani bu görünür dünyanın ötesinde tamamlanan İran kahraman destanının iki figürüyle gözler önüne sermeye çalışacağız. İlk başta Zerdüştlük öncesi Keyani Hanedanlığının baskın figürü olan Keyhüsrev. Ardından da eski Pers İmparatorluğunun Zerdüşt inancının kahramanı olan İsfendiyar. Bir İslami Fars sufisinin kendi destanını onu geçmişinden arındırarak mistik sonuçlanışına nasıl götürdüğünü göreceğiz zira bizatihi kendisi kendi üstüne kapalı olan benlik dağını ortadan kaldırmıştır. Şeffaf hale gelen ruhundan geçtiğinden dolayı İslamiyet öncesi İran'ın kahramanları, şafağı bir İslam ruhanisinin ufkunu alevlendiren bu mistik "Doğu"ya kendi çaplarında giriş kapısı bulurlar. Sühreverdi'nin kişiliğinde, mistik Resitalinde eski İran'ın kahramanlarının öyküsü şimdide tamamlanır. Bu, tevilin, Kur'an ile ilişkili batıni yorumbilgisi örnek durum ve kılavuz olan bir yorumbilgisinin zaferidir. Ve işte böylece "tarihi *paramparça eden* bir tarih" söz konusu olabilir.

III. Mistik Resitalin Menzili Olarak "Doğu"ya Dönüş Üzerine

1. Sühreverdi'deki "Kutsal Kase Anlatısı"

Sühreverdi'nin eserlerinde Keyhüsrev'in durumunun, eski İran'ın esritici Bilgelerinin örnek teşkil eden durumu gibi, birçok kez zikredildiğini görürüz. Doğu Hikmetinin büyük kitabı bunu Zerdüşt'ten önce, Ohrmazdi[1] "İhtişam-Işığının Kaynakları"nın doğrudan görüsüne, bir ışık varlığının hem "yazgısı" hem de "ihtişamı" olan *aura gloriae* görüsüne kabul edilmiş olarak adlandırır. Gayet tabii ikonografi onun sembolünü İran'ın sınırlarının çok daha ötesine taşımıştır zira onun temsilini Buda ve Budisattva'nın figürleri gibi ilk Hıristiyan sanatının göksel figürlerine de aktarılmış olduğunu görüyoruz.[2] Bu *aura gloraie*nin haricinde İhtişam-Işığı da başka ifşa formlarına, özellikle olağanüstü bir kasenin formuna, Kutsak Kasenin formuna sahip olmuştur ki onun temaşası görünmez olanın sırlarını açığa çıkarır. İlk kral Cemşit, Keyani Hanedanlığının hükümdarları ve de herkesin bildiği gibi Keyhüsrev bu kasenin sahibi olmuştur. Bazı peygamberlere ya da bazı diğer destan kahramanlarına olduğu gibi Keyhüsrev'e de ölümün eşiğini aşmadan bu görünür dünyadan çıkma imtiyazı verilmiştir. Bir yandan Sühreverdi'nin Keyhüsrev'in görüsüne bütün mistik anlamını verdiğini, beri yandan da "Kutsak Kase Anlatısı" olarak adlandırılmayı hak eden eserinde Keyhüsrev'in Kutsak Kasesinin gizeminin mistik Resitalin anlatıcısının kişiliğinde tamamlandığını, vuku bulduğunu göreceğiz.

---

[1] Temel metinler şunlardır: 1/ Sühreverdi'nin daha sonra *Kitab-ül Meşari ve'l-mutarahat*'ta tekrar ele aldığı geleneksel terminolojiye göre betimlediği *Pertevname*'nin bölümü. Bkz. *Opera metaphysica et mystica* I, s. 504. 2/ Kutb-u Şirazi'nin *Doğu Hikmeti* yorumunda tekrar ele alınan ve Keyhüsrev'in göğe yükselişini tasvir eden *Elvah-ül İmadiye* bölümü. 3/ Keyhüsrev'e ilişkin *Kitab-ı Hikmet'ül İşrak*'ın pasajları. 4/ "Kutsal Kase Anlatısı"nı içeren ve daha ileride tercüme edeceğimiz *Karıncaların Dili* başlıklı Farsça derleme bölümü.

[2] Krş. *Corps spirituel ve Terre celeste; de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, s. 39 vd.

Keyhüsrev ile ilişkili olan eski İran'ın dini ve destansı geleneğinin verilerini sadece genel hatlarıyla hatırlatmakla yetinebilirim. Peygamber Zerdüşt'ün belirişini hazırlayan ya da önceleyen Keyani Hanedanlığının sekiz hükümdarından birisidir. Az önce işaret ettiğim Keyanilerin destanının kahramanları gayet gerçek olan bir tarihte giriş yaparlar fakat bu tarihin boyutları bizim tarihsel temsillerimizin çerçevesinden taşar; öyle ki onların tarihi bizim kronolojimize tâbi kılınamaz. Hiçbir net tarih onlara tahsis edilemez. Yunanlılar tarafından bilinen Aşemeni Hanedanı ile onları özdeşleştirme teşebbüsleri başarısız olmuştur. Keyhüsrev, Prens Siyavaş'ın oğludur. Nitekim yakın bir zamanda ona adanan bir film hakkında konuşurken de onun adını anmıştık. Siyavaş, trajik destan için cömert bir prens olmuştur. İran şövalyeliğinin ebedi hasmı Turancı Efrasiyab tarafından kalleşçe öldürülmüştür ve onu nihai olarak yenmek de Keyhüsrev'e kalmıştır.

Keyhüsrev figürü ve yazgısı, Batıdaki Kutsak Kase döngümüzdeki Persifal'in rolü ve kişiliğiyle karşılaştırılabilmiştir.[1] Sınırları olsa da telkin edici olan bu karşılaştırmayı bir bağlamdan fazlası doğrular. Burada *bir yandan* Kutsak Kasenin şatosuyla ilgili mukayeselere sebebiyet veren ve kahramanımızın babası olan Siyavaş tarafından inşa ettirilen gizemli güçlü şatoya gönderme yapmakla yetineceğim. Temel anlamı eskatolojik olan, ayrıca imgesi kahramanlar ve hükümdarlar tarafından inşa ettirilen gizemli Meskenlerin temasını ünlü kılan Kang-Dez kalesi söz konusudur. Bu mistik şatoda inzivaya çekilmek demek, bu dünyanın gözlerinden kendini saklamak demektir. Orada tamamlanan olaylar bu dünyanın tarihini paramparça eder: Sadece gönül gözüyle görülebilen halde algılanabilirler.

Kang-Dez nerededir? Uzak doğuda ve kuzeyde aranmıştır. Haritalarımızda işaretlediğimiz doğu ve kuzey ile karıştırmamak koşuluyla da bu doğrudur. Uzak-kuzey "gök

---

[1] Bkz. Jehangir C. Coyajee, *The Legend of the Holy Grail: its Iranian and Indian Analogies*, Journal of the K.R. Cama Orient. Inst. Bombay, 1939. Daha fazla ayrıntı için bkz. *En Islam iranien...*, cilt II.

kutbu"dur, "zümrüt yeşili kaya"dır; bütün bir Sühreverdi geleneğine göre "sekizinci iklim"in, "ara Doğu"nun başladığı yerdir. Yine bu nedenle denir ki Kang-Dez, Elburz Dağının ya da başka bir deyişle kozmik ya da psiko-kozmik Kaf Dağının zirvesinde ya da kalbinde bulunur. Oraya ulaşmak için merkezi iklimin merkezinden, Eran-Vej'den, *in medio mundi*'den geçmek gerekir: Psiko-kozmik eksenin iki kutbu böylelikle yeteri kadar imlenmiş olur. Kang-Dez'in tasvirleri de "sekizinci iklim"in mistik kentleri tarafından verilen tasvirleri hatırlatır -Cebelka, Cebersa ve Hurkalya. Bu şato her biri farklı bir metalden yapılmış yedi duvarla donatılmıştır. Surların kapsadığı alanda on dört dağ ve yedi seyrüsefere müsait nehir bulunur. On beş kapısı vardır ve her bir kapı da elli adam uzunluğundadır. İki kapı arasındaki mesafe dört bin kilometreden daha fazladır. Bu mesafeyi kat etmek için ilkbaharda yirmi iki gün, yazın da on beş gün gerekir. Bu güçlü şatoda Zerdüşt'ün oğullarından biri olan Hurşid-Cehr, ve Ehrimen kuvvetlerine karşı son mücadelede yöneteceği kadar eskatolojik kahraman yaşar. Bu dünyadan saklandığı zaman boyunca, gelecek Saoşyan ya da Kurtarıcının refakatçileri arasındaki yedi prensten birisi olarak Keyhüsrev'in inzivaya çekildiği yer burasıdır. Şii temsillerinin, İmam-ı Gaybın ikametgahı olan Yeşil Ada teması etrafında grupladıklarıyla ya da mutlu, ihtişamlı, sadık, biçimi değişmiş bir dünya için kendini saklayan sakinlerinin yaşlılığı ve ölümü bilmediği Hurqalya'nın kentinin tasvirleriyle bütün bu detaylar çarpıcı bir biçimde örtüşür.

Beri yandan da "Keyhüsrev'in çocukluğu" ile "Parsifal'in çocukluğu" arasında bazı benzerlikler nedensiz yere vurgulanmamıştır. Bir rüyanın müdahalesiyle, annesinin cesaretiyle, devasa mesafelerdeki vazifelerini görmeye gitmiş İran şövalyelerini karşılamanın sayesinde çocuk Keyhüsrev hayatta kalmıştır. Parsifal gibi o da annesi tarafından, dağların ve ormanların arasında yalnız başına yazgısının sezgisini oyunlarının icadında göstererek büyütülmüştür. İkisini de benzer bir görev beklemektedir. Burada ara bölümleri kabul ederek, bunların arasında da özellikle Keyhüsrev desta-

nında kahramanın sahip olduğu büyülü mızrağın erdemiyle çöken uğursuz bir şatonun geçtiği bölümü kabul ederek diyelim ki onun sahip olduğu bu uzun görev olağandışı ve uzak yolculuklarda, tamı tamına yedi yıl boyunca onu Efrasiyab-Ehrimen'i öldürmek amacıyla onun peşine takacaktır. Çin ve ötesindeki kıyılara, Keyhüsrev'in yedi aylık bir yolculuk için gemisine atladığı Mekran'ın uzak kıyısına kadar olan çölleri ve gizemli denizleri aştıktan sonra Efrasiyab'ın kalesine ulaşmayı başarır. Bu kale bir tür ters çevrilmiş Kutsal Kase şatosudur, yeraltı Kang-Dez'idir ve nihayetinde bu lanetli şatoyu ve hükümdarını öldürür. Bütün bu olayların boyutu kıtalarımız ve haritalarımız ölçeğinde değildir; geri dönüş yolculuğu için olanlar da dahil olmak üzere bütün fizik yasalarımızın orada askıya alındığı bir coğrafya söz konusudur. Özellikle anlatılmak istenen nokta şudur: Efrasiyab yok edilmiştir, kahramanın da Eran-Vej'e, *in medio mundi*ye, "görüler Toprağı"na, "Yaşamın Kaynağı"nın olduğu yere geri dönmesi gerekir. Yaşamın Kaynağı görevi, Sühreverdi'nin mistik Anlatılarının ana motifidir. Netice olarak Efrasiyab yok olmuştur ve İhtişam-Işığı da Parsifal'i kuşatan Kutsal Kase krallığı gibi Keyhüsrev'in üzerinde durur.

Bundan böyle Keyhüsrev'in hükümdarlığı kendi gizemli sonuçlanışına doğru yol almaya başlar: Onun geçişi bu dünyanın dışında yaşayan ve ontolojimiz tarafından mistik Kang-Dez kalesinin bulunduğu varlığın seviyesinden yararlanılmadığı müddetçe fenomenolojik olarak kavranamaz kalan geçiştir. Burada artık eskatolojik kahramanın tarihi kovalanır; ne var ki bu tarih tarihçilerin müşterek tarihinde değildir, fakat ansızın onu geçebilir ve paramparça edebilir. Keyhüsrev'in "gaybı" üç zamanda olur: ilkin onu Büyük Kopuşa hazırlanması konusunda uyaran bir önsezi alır, şövalyeleri artık onun etrafına yaklaşamaz ve endişeden dolayı yıkılmışlardır. İkinci olarak şehrin önünde kampını kurar ve kendisinden sonraki her şeyin iyi bir düzende devamlılığı için her türlü hazırlığı yapar. Nihayet herkese elveda dedikten sonra uzak ve yüksek bir dağa doğru yola koyulur. Şövalyelerinden sekizi bu uzun yolculukta ona

eşlik etmek isterler fakat prensleri onları uyarır: Takip etmesi gereken yol sudan ve bitkiden yoksun diyarlardan geçer, onu "Gökyüzüne kadar" takip edemeyeceklerinden dolayı güçlerini dönüş yolunun yorgunluğu için saklamaları salık verilir. Aralarından üçü (Godarz, Zal ve Rüstem; son ikisi birazdan tekrar karşımıza çıkacak) bu ihtiyat dolu tavsiyeye uyarlar, geri kalan beşi ise tarifi imkansız yorgunluklar pahasına uzun süre ısrar ederler. Bir su kaynağının kenarında bir gece mola verilir ve şüphesiz ki gizemli sınırdayızdır: Yaşamın Kaynağı. Keyhüsrev şövalyelerine artık onu görmeyeceklerini açıklar. Onlara son ve önemli bir uyarıda bulunur: Yaklaşmakta olan bir kar fırtınası vardır ve derhal geri dönmeleri gerekir aksi takdirde bu dünyaya dönüş yolunu asla bulamayacaklardır. Ardından prens Kaynakta yıkanır ve işte o anda refakatçileri onu artık görmediklerini fark ederler. Verdiği tavsiyeye kulak asmazlar ve uzun süre boyunca onu ararlar ama bulamazlar. Kaynağın kıyısında kamp kurarlar ve kaybolan prensleri hakkında konuşurlar. Yorgunluktan bitap düştüklerinden dolayı uyuya kalırlar ve kar fırtınasının büyük yığınları altında kalırlar. Artık bu dünyada bir daha uyanmayacaklardır. Onları önceleyen prenslerine ancak bu şekilde kavuşabilirler. Firdevsi'nin büyük destanının muhteşem bölümlerinden birisi böyledir işte.[1]

Hiçbir ölümlünün yaklaşamadığı bu mistik şatoda Keyhüsrev artık gelecek olan Saoşyan'ın refakatçilerinden biri olur. O zaman anlaşılan odur ki bazı mukayeseler bizim Kelt geleneklerimizin Kral Arthurunun kişiliğiyle birdenbire kendini dayatır. Keza Keyhüsrev de mistik Kang-Dez şatosunda inzivaya çekilmek için bu dünyadan canlı olarak kaybolmuştur. Aynı şekilde Kral Arthur da son bir mücadeleyle gizemli Avalon adasında kaybolmuştur, öbür dünyadaki olağanüstü bir ada, ölümsüzlük meyvelerinin yetiştiği ada, son derece dişil bir nüfusun iskan ettiği ve kraliçesi *Virgo regia*nın da kahramanların yaralarını iyileştirdiği bir adadır. Bu adanın adlandırılması bakımından da Kelt gele-

---

[1] Bkz. Firdevsi, *Şehname*, Vullers-Beroukhim, Tahran, 1935, s. 1438 vd.

neği ve İran geleneği arasında ilginç bir yankı vardır. Tıpkı Keyhüsrev gibi, tıpkı çeşitli destanlardaki kahramanlar gibi Kral Arthur'un da bu dünyada tekrar ortaya çıkması gerekir. Sühreverdi'nin mistik Resitalini Keyhüsrev'in destanına vereceği anlam bakımından daha fazla netleştirmek gerektiğini zannediyorum. Burada söz konusu olan nokta, kahraman destanının mistik destanda sonuçlanışı olarak "Doğu"ya dönüşün anlamıdır. Bu anlam mistik Anlatıcının kişiliğinde ve Keyhüsrev'in sahibi olduğu İhtişam-Işığının ifşa formu olarak Kutsal Kasenin motifiyle işbirliği içinde tamamlanacaktır. Bundan dolayı da "Kutsal Kasenin Doğu'ya dönüşü"nden bahseden geleneklerimizi düşüncemizde mevcut tutmakta fayda olduğuna inanıyorum.

Robert de Boron'un eserinden[1] çıkan döngüde Doğunun gizemli bir şehri, Sarras kentinin adı geçer. Orada Sarracena bölgesini tanıyabilmemize rağmen asıl söz konusu olan başka bir husustur. Eğer burası "Mısır sınırları"ndaysa, Mısır'ın arifin çıkmaya çalıştığı sürgün ülkesi olduğu yerde bu, doğu gelenekleriyle, manikeizmin gelenekleri gibi irfan gelenekleriyle de örtüşür. Sarras, Hurqalya'nın bir kardeş kentidir. "Pagan" diye adlandırılan topraklarda bulunmuş olması ve sakinlerinin de -Sabiiler gibi- yıldızlar kültüne düşkün olmuş olmaları şaşırtıcıdır. Fakat bu, Sarras'ın melekutu yani tarihin orada vuku bulduğu ruhların görünmez dünyasını simgelediğinin en iyi işaretidir. Bir yandan alt melekut vardır, bu dünyada yolunu şaşırdıkları duyulur algının macerasında güdümlü ruhların dünyası; beri yandan da üst melekut vardır, bu dünyadan serbest kalan ruhların ya da oraya inmesi gerekmeyen ruhların dünyası. Sarras işte bu geçiş noktasıdır. Alt kısmında, hâlâ karanlıklara gömülü ruhların dünyasıdır; üst kısmında ise ruhani Saray (*palais espiriteus*) olarak betimlenen Saraydır. Bu ruhani Saraydan geçmek suretiyle Kutsal Kase dünyevi ruhların dünyasına inişini tamamlar. Keza bu dünyadan elini ayağını çekmesi

---

[1] Bkz. Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952, ss. 314-315, 349, 368-369; A. E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Graal*, Londra, 1909, ss. 289-292, 363 vd.

de bu ruhani Sarayda olur. Bu yüzden de bu saray iki defa belirir: ilkin, Aramatyalı Yusuf'un oğlu Yusuf'a, dini apostolik mirasla rekabete girdiğini bile söyleyemeyeceğimiz bir soyun kökeni, Kutsal Kasenin ilk muhafızı ve ilk Hıristiyan psikopos olarak Meleklerin getirdiği yağla ruhani Sarras sarayında takdis edilir. Bu köken onu reddeder zira onun *hikayesi* başka yerde vuku bulur. İkinci defa ise geri dönüş yolunda belirir, "semavi şövalyeliğin yüksek prensi" Galahad'ın Kutsal Kase macerasını tamamladığı ve Parsifal ile Bohort'un refakatinde Sarras'a Kutsal Kase ve kutsal emanetleri geri getirdiği zaman belirir. Yusuf'a onların önünde Kutsal Kasenin son ayinini yapar; bu, insanların dünyasında İsa'nın Aramatyalı Yusuf'a emanet ettiği gizli takdis formülüyle yapılan son ayindir. Galahad, esrime sebebiyle ölür, görünmez bir el Kutsal Kaseyi kavrar ve fırlatır ve onları "Göğe" taşır. O andan itibaren bir daha asla bu dünyadan görünemezler, Kutsal Kasenin muhafızlarının soyu ve onlarla birlikte tapınak şövalyeleri artık bu dünyada gizlenirler. Ruhani Sarras sarayı demek ki ruhların bu dünyanın tarihini paramparça ettikleri zamanda gizlendikleri Doğunun ruhani dünyasının eşiğini, uç sınırını gösterir.

Doğudaki bu gizlenme fikri, Kutsal Kase Döngüsünün daha geç gelişmelerinde açık bir şekilde ortaya atılmıştır. Lohengrin hikayesinde kuğulu şövalye yani Kral Arthur, Avalon adasında inzivaya çekilmek yerine bütün şövalyeleriyle Kutsal Kaseyi Hindistan'a geri getirir. Abdias'ın Havariler Tarihinden de bildiğimiz gibi "tarihyazıcılar, Hindistan adını taşıyan üç diyar olduğunu söylerler: birincisi Etiyopya'nın yanındakidir; ikincisi Medlerin çevresini içeren diyardır; üçüncüsü ise bu dünyanın sınırlarındaki diyardır." Bu dünyanın sınırlarındaki diyar: yani günümüzün haritalarında Hindistan-Pakistan alt kıtasında görünen diyar değil de Sühreverdi ve onun gibi düşünenlerin bahsettiği "sekizinci iklim" ya da Sarras mistik kenti, bu dünyanın köken-Doğusudur. Nitekim bu anlam da Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival* adlı eserinde henüz söylenmemiş olanı söyleyerek onu tamamlayan Albrecht von Scharfenberg'in *Titurel* adlı eserinin temsil ettiği geleneğe bağlanır. Kutsal

Kasenin Tapınak Şövalyeleri, tehdidi Tapınağın dışında biriken felaketleri ayırarak "geri dönüş" kararını alırlar ve Kutsal Kasenin şövalyelerinin başındaki Parsifal de Kutsal Kaseyi ve kutsal Hazineleri "Hindistan"a taşır. Papaz Yuhanna'nın gizemli figürüyle ilginç karışıklıklar ortaya çıkar: bazen Parsifal kendi varisi olur ve kendi ismini alır; bazen de Papaz Yuhanna Parsifal'in oğludur. Bütün bunlar uyuşur zira bütün bunların makul Mantığın normlarından ileri gelmeyen derin bir anlamı vardır. Parsifal-Papaz Yuhanna artık Yuhanna Kilisesi için, Kutsal Kasenin gizli Kilisesi için Şii irfanı tarafından insanlarca bilinmeyen ruhani hiyerarşinin zirvesi, İmam-ı Gayb, semavi Kutup olarak adlandırılanın dengidir.

Öyle görünüyor ki bütün bunların içinde günümüzde tüketilen büyük "ruhban ifşası" bakımından hayranlık verici bir güncellik dersi vardır. Bu ruhbanlar "tarihin içinde olma"ya, ruhani olanı "tarihin içinde" "canlandırmaya" o kadar susamışlardır ki artık hangi tarihten bahsettiklerini bilmemelerine rağmen kendilerine "tarihsel" olarak görünmeyeni "mitten arındırdıklarını" iddia ederler. Gelgelelim ruhani tarih, tarihkarşıtı bir tarihten başka bir şey olamaz zira her ruhani tarih "çıkarma ilkesi"nin kapsamına girer, nedensellik ilkesinin değil. Tamamlandığı zaman da "Gökyüzü ve Yeryüzü arasında" tamamlanır, ikinci *Faust*'un son sahnesindeki gibi: "Tamamlanmamış olan Burada olay haline gelir. Betimlenemez olan Burada gerçekleştirilmiştir." Nitekim bu husus da Sühreverdi'nin bize sunduğu Kutsal Kase anlatısında vuku bulur. Bu anlatıda Kutsal Kasenin macerası mistik Anlatıcının onu "Gökyüzü ve Yeryüzü" arasında sürükleyen kişiliğinde tamamlanır.

Biraz önce diyorduk ki Keyhüsrev'in kişiliği Sühreverdi'nin eserinde birçok defa karşımıza çıkar. Ondan ilkin Zerdüştlük öncesi İran'ın esrik kahramanı olarak söz edilir. Doğu Hikmetinin şeyhi konu hakkında kendisini şu şekilde ifade eder: "Keyhüsrev'in duada ve uzun bir iç temaşada emilmiş olarak kaldığı olur. Kutsal Babanın Bilgeliğinin ona gelişi ve onunla Gizem dünyası hakkında konuşması işte böyle olmuştur. En üst dünyaya kadar çıkmıştır; ruhu ilahi

Bilgeliğin damgasını yemiştir; ilk meleklerin Nurları onunla yüz yüze gelmiştir ve bu yüz-yüzelikte İhtişam-Işığı olarak adlandırılmış narin gerçekliğin yani karşısında başların eğildiği muzaffer bir kuvvetin ruhtaki yansımasının ne olduğunu anlamıştır.[1]"

Hieratik ve mistik tahta geçişi, Keyhüsrev'in krallıkla ve papazlıkla ilişkili karizmasını anıştıran bu metnin önceki bir kaynağın türevi olması da Sühreverdi'nin Keyhüsrev'in durumunu anlama şeklini kişisel olarak orada ifade etmesi de aynı kapıya çıkar ve Firdevsi'nin *Şahname*'deki destansı anlatısının mektubunu aşar. Sühreverdi orada "doğulu" hakim, *işraki* olarak kendini ifade eder. Kendisi için ve kendisiyle aldığı haliyle Keyhüsrev'in yani *şeyh'ül-işrak*ın durumu, anlamı ve gerçekliği de ona ruhani tırmanışı talep etme iznini verir. Eski İran'daki "doğulu" esrikler yani Keyhüsrev'in örnek teşkil eden durumunda hüsreviyunler olarak adlandırılanlar artık İslami İran'da Sühreverdi geleneğinin yani *işrakiyunların* "doğulu" hikmet sahiplerinin sürdürdüğü soy olacaklardır. Keyhüsrev'in esrime anlatısı, destan geleneğinin Galahad'ın "esrime sebebiyle ölümü"ne benzer bir esrimede bahsettiği göksel önseziyle ilişkilendirilebilir. Zira kahraman ya da mistik, bu dünyadan kesin ya da geçici olarak ayrılarak dünyevi ikameti boyunca ruhunun kaldığı dünyaya nüfuz eder. Bundan dolayı kahraman destanının onun üzerine kapandığı bu gayb, mistik Resitale parıldayan anlamına taşıyarak dönüştüreceği "madde"yi sunar.

Sühreverdi'de "Kutsal Kase Anlatısı" olarak adlandırabileceğimiz şey, Farsça denemelerinden birinin bütün bir başlığını doldurur. Deneme, on iki mistik anlatıdan ya da kıssadan oluşan rapsodik bir silsiledir. Bunlardan ilki kendi ismini eserin tamamına vermiştir: *Karıncaların Dili*. Bunlardan dördüncüsü *hikayat*, Keyhüsrev'in Kutsal Kasesinin mistik Anlatısını oluşturur. Arka arkaya gelen üç bölüm vardır: 1/ Bir prelüd temayı duyurur: gizemli Kase, İhtişam-Işığın ifşasının formlarından biri, geleneksel olarak

---

1 *Elvah-ül İmadiye* metinleri, yukarıda s. 183.

"Cem Kutsal Kasesi" olarak yani Cemşid Kutsal Kasesi olarak adlandırılır. Cemşid, Kang-Dez ile olduğu kadar "sekizinci iklim"in kentleriyle de benzerlikler sunan cennet duvarını, *var*, *in medio mundi*, Eran-Vej haline getirecek düzene sahip ilk hükümdardır. 2/ Ardından da mistik anlamı ivedilikle beliren Kutsal Kasenin gizemlerinin kısa sunumu gelir. Ruhani insanı, iç insanı ya da ışık insanını, "deri kılıf"nın içine kapatılmış *Espahbad* ışığını tarif eder. Fakat bu Işığın bağları sonuçlandırdığı da olur ki bu, Keyhüsrev'in sembolik kapının ardındaki Kutsal Kaseyle Titurel olarak, onu ışık varlıklarıyla birleştiren temaşada emildiği andır. Kutsal Kase bu anda görünmezdir. Deri kılıf onu tekrardan bağladığı zaman görünür olur sadece; lakin ona dair gördüğümüz yegane şey "tornadan çıkmış" bu formun altında hafifçe belli olan şeydir. 3/ Bağların sonuçlandığı zaman mistiğin ruhunun, ışık insanının bu dünyaya dair *exitus*unun beklentisi olan esrik hayranlıkta kendi "Doğusu"na kalktığı andır. "Doğu Hikmeti" çalışarak öğrenilen bir öğreti değildir artık, kendi "doğulu" sonunu tamamlar, kişisel olarak yaşanan bir eskatolojide tamamlanır. Eskatolojiyle ilişkili olan ve tevilin gerektirdiği gibi *geniş zaman*da tercüme etmeye özen göstereceğimiz üç Kur'an ayetinin müdahalesinin vurguladığı husus budur. Sonuç kısmında da Kutsal Kasenin *kim* olduğunu ortaya çıkaran törensel iddia gelir.

İşte bu anlatıya dair bir tercüme denemesi: "Keyhüsrev, evrenin aynası Kutsal Kaseye sahipti. Arzulayabileceği her şeyi Kutsal Kasede temaşa ediyordu. Görünmez dünyalardan haberdardı ve varlıklar bütününü dikkatle inceliyordu. Denir ki bu Kutsal Kase tornada şekillendirilen ve on adet eklem yeri olan bir kılıfın içine kapatılmıştı. Ne zaman ki Keyhüsrev görünmez olanın gizemi hakkında tekrardan bir şeyler öğrenmek ister, bu kılıfı tekrardan torna tezgahına sokar. Bütün dikişleri çözdüğü zaman da Kutsal Kase görünmez olur. Bütün bağlar tornayla bağlandığı zaman da Kutsal Kase yine belirir. İlkbahardaki gece-gündüz eşitliği vaktinde Keyhüsrev bu Kutsal Kaseyi Güneşe doğru tutuyordu ve yıldızın parlaklığı da Kutsal Kasenin üstüne geldiğinden dünyaların bütün damgaları ve bütün çizgileri orada

belirgin vaziyette temaşa ediliyordu. "Yer uzatılıp düzlendiği, İçinde ne varsa attığı ve tamamen boşaldığı, Ve Rabbini dinleyip kendisine yaraşır şekilde boyun eğdiği vakit, Ey insan! Kuşkusuz sen Rabbine doğru çaba üstüne çaba sarfetmektesin, nihayet Ona varacaksın" (84:3-6). "Sizde gizli olan hiçbir şey kalmaz." (69:18). "Herkes neyi önünden gönderdiğini ve neyi geri bıraktığını bilir." (82:5).

"Ustamdan Cem'in Kutsal Kasesinin anlatısını duyduğum an
Ben kendim evrenin aynası Cem'in Kutsal Kasesi oldum.
Evrenin aynası Kutsal Kasenin kınından çekilse
Bu ortada görünmeyen Kutsal Kase, ölümümüzün ondan beslendiği parlak Alev olur.[1]"

Zannım odur ki burada *hikayat*a dair örnek teşkil eden bir durum, mistik Resital vardır. Nitekim Şeyh Ahmed Ahsai'nin öğretisini takip ederek yaratıcı Fiil ile formun ona dair sunduğu analojiye işaret etmiştik. Bize söylenen şuydu: bu Resital fiilinde anlatılan öykü, öyküsü anlatılan kahraman ve de Anlatıcı bir ve aynı gerçekliği teşkil eder, tekrar yaratır. Keyhüsrev'in Kutsal Kasesinin mistik Anlatıcısı olan Sühreverdi'nin durumu da böyledir, ateşle akkorlaşan demirin durumundadır. Akkorlaşan demir parçasıyla yanan ateş nasılsa, Keyhüsrev'in Kutsal Kasesi de mistik Anlatıcının ruhunu şeffaflığa taşıyan yakan Ateştir. Keyhüsrev'in öyküsü, günümüzün alışılmış kelimesi doğrultusunda mistiğin "gecikmiş" olacağı geçmişin bir olgusu değildir. Kutsal Kase onun ölümsüz Yüzüdür, kendi varlığının İmamıdır öyle ki bu varlık bütün "dikişlerden" muaf tutulup arınarak Keyhüsrev'in Kutsal Kasesi olmak için mutlak surette öz-

[1] Bu anlatının ilk tercümesi otuz küsür sene önce *Hermès* dergisinde verilmiştir (üçüncü seri, numara III; Brüksel, Kasım 1939, s. 41-42). O zamanlar Sühreverdi'nin Farsça metninin pek güvenilir olmayan bir baskısı elimin altındaydı. Burada çeviriyi, daha iyi garantiler sunan bir elyazmasına göre tamamen gözden geçirdim. Bir bilim adamı tarafından yazılan bu elyazmasının tek kusurlu tarafı, belirtici noktaların çoğunu atlamış olmasıdır. Özellikle son satırın iki kelimesi tamamen belirsiz kalmıştır.

gür olur. Eşzamanlı olarak da bu, "geçmiş"in her dikişinden arınır zira o mistik Anlatıcının Resitalinde mevcuttur ve gerçektir. Nasıl ki Mecnun Leyla'yı onun bakışıyla seyredebiliyordu, aynı şekilde Kutsal Kase de mistiğin varlığının o olmaksızın eylemsiz bir metal gibi olacağı yakıcı Ateştir. Buna mukabil, eğer mistiğin varlığı demir parçasının ateşin yakıcılığını kaldırdığı gibi ateşi kaldıramıyorsa o halde Kutsal Kasenin öyküsü de görünmez Doğuda, ruh olan Doğuda, Sarras'ın "ruhani Sarayı" olan Doğuda devam etmek yerine kapalı olur.

Başlarken "çıkarma ilkesi" diye adlandırdığımızın tatbiki, mistiğin bir tarih anlatmıyor oluşuna dayanır; o bu tarihtir ama görünür tarihi paramparça eden bir tarihtir. Zira o bu dünyanın aşikarlıklarında gizlenmiş olana geçiştir. Mistik, bu "tarihötesi tarihin" mefuludur zira o bu tarihin onda vuku bulduğu şeydir. Bu nedenle de eşzamanlı olarak onun faili ve faal öznesidir. İmdi tam da burada mutlak varlığın, yokluğun tüm dikişlerinden muaf olan arınmış varlık olması bakımından varlığın söz konusu olduğunu görüyoruz. Zannedersem Sühreverdi'deki "Kutsal Kase Anlatısı" benim kahraman destanından mistik destana geçiş olarak, mistiğin Resitalindeki yaratıcı Fiilin aldığı form olarak telkin etmeye çalıştığım şeyi gösterir. Bu geçiş, az önce dikkat çektiğim Sühreverdi'nin yorumbilgisel öğüdünü ("Kur'an'ı sadece kendi has durumun için ifşa edilmiş gibi anlat!"), Kur'an yorumbilgisinin Şii fikriyle derin bir uyum içinde olan ve Beşinci İmam Muhammed Bekir'in öğrettiği öğüdü gösterir.

Öyküsü Firdevsi'nin *Krallar Kitabı* adlı eserinde anlatılan İran destanının bazı kahramanlarının tekrardan müdahale ettikleri Sühreverdi'nin mistik eserinde bu geçişe dair başka bir örnek bulacağız.

İsfendiyar'ın Ölümü

Bölüm ardıl olmasına rağmen destanın tamamıyla niteliksel zamanı içinde, bir sonatın ya da bir senfoninin saf mü-

zikal zamanda bir diğerine ardıl olma şekli gibi ardıl olduğunu söyleyelim. Öyküleri anıştırılacak üç kahramandan ikisi Keyhüsrev'e uç sınıra kadar eşlik etmiştir ve prenslerinin şiddetli azarlarına boyun eğerek bu dünyaya geri dönmek için yeteri kadar erken iki yarım tur atmışlardır. Bunlar Zal ve onun oğlu Rüstem'dir: Seistan'ın destan döngüsünün onlara bağlandığı iki gözü pek tanınmış figürdür. Anıştırılan üçüncü kahraman ise İsfendiyar'dır, Zerdüştlük inancını taşıyan şövalyedir, Zerdüşt'ün nebevi misyonunu kabul eden ve hükmünü destekleyen Kral Viştaspa'nın oğludur. Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh* adlı mistik anlatısında anıştırılan destan kahramanları bunlardır. Kahraman destanının mistik destanda sonuçlanışı burada gizemli kuş Simurg'un bir "değişimi" gibi tamamlanacaktır. Ayrıca Simurg'un batıni anlamı ile gizli Kutsal Kaseye ilişkin öğrenmiş olduğumuz şey arasında derin bir uyum algılayacağız.

Simurg kimdir? Bu gizemli kuşun, bazı veçheler altında diğer geleneklerdeki Phoenix ile özdeşleştirilebilecek olan adı ilkin Avesta'da *Saena meregha* formu altında ortaya çıkar. Fars edebiyatında ikili bir gelenekte belirir: kahraman destanı geleneği ve mistik destan geleneği. Burada sadece Sühreverdi'nin hakkında açık bir şekilde konuştuğuyla meşgul olacağız, Simurg'un kahraman destanının mistik sonuçlanışını yani "Doğuya geri dönüş"ü, kozmik Kaf Dağının zirvesine geri dönüşü mümkün kılması bakımından.

Sühreverdi'nin *Simurg'un Değişimi Üzerine*[1] adlı denemesine giriş mahiyetinde verdiği anıştırma imleri bizi yola sokar. Simurg'un yuvası Kaf Dağının zirvesindeki Tuba ağacındadır yani görünür evrenin vadilerini ve dağlarını aştıktan sonra ulaşılan "sekizinci iklim"in eşiğinde, narin görünmez dünya ile maddi görünür dünya arasındaki sınırdadır. Tuba ağacı burada daha önce tanımladığımız anlamdaki mutlak

---

1 Bu denemenin ilk Fransızca tercümesi, önceki notta işaret edilen *Hermès* dergisinde verilmiştir. Daha yeni bir çeviri için bkz. *L'archange empourpé: quinze traités et récits mystiques*, Arapça ve Farsçadan çev. H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, XIV, ss. 448-462.

varlığın sembollerinden biridir; aynı zamanda İmamın Şii sembollerinden biridir de. Zira hakikat-i muhammediye adı yokluktan muaf olan varlığı tarif eder. Bu aynı zamanda bir dalı her bir seçilmişin dua yerine sarkan cennetin ağacıdır. Nitekim bu, ilahi Varlığın onun altında insanlarca bilindiği ilahi Yüz ile insanın onun altında Tanrı tarafından bilindiği paradizyak Yüz arasındaki özdeşliği ifade etmenin bir yoludur. Sühreverdi'nin telkin ettiği de budur: her ilkbaharda (Kainatın sırlarını temaşa etmek için Keyhüsrev'in Kutsal Kaseyi Güneşe doğru tutuğu anı hatırlayın!) yuvasını terk eden, gagasını bırakan, tüylerinden kurtulan (kılıfından kurtulan Kutsal Kaseyi hatırlayın!) her çavuşkuşu Kaf Dağına doğru havalanır ve dönüşümü uyuya kalanları uyandıran bir Simurg'a dönüşür. Dünya ölçüsüyle binlerce yıla tekabül edebilecek bir şafak vaktinde, *melekut*un *Doğusu*nda eşsiz bir şafak vaktinde Kaf Dağının gölgesi onun üzerine düştüğünde havalanır. Nihayetinde kahraman İsfendiyar'ın ölümünü esrime ölümü ya da bu esritici *exitus* anı açıklayacaktır, süre ise bu dünya ölçüsüyle ölçülemez.

Sühreverdi şöyle açıklar: "Bütün renkler bu Kuştadır ama o renkli değildir. Yuvası Doğudadır fakat Batı da ondan yoksun değildir. Herkes onunla meşguldür fakat o kimseye bağlı değildir. Ve bütün bilgiler bu kuşun dönüşümünden müteşekkildir. Muhteşem müzik enstrümanları, mesela org ve diğerleri gibi, onun oranlarıdır ve yankıları da ondan yayılır. [...] Yiyeceği ateştendir. Her kim ki sağ koluna onun tüylerinden birini bağlayıp ateşin içinden geçer, ateş onu yakmaz. Sabah meltemi onun nefesinden yayılır ve bundan dolayı mistik aşıklar ona kendi kalplerinin gizemini ve sırlarının sırlarını söylerler." Daha da çarpıcı olanı; Simurg'un bu özellikleri Yakubi Süryani Kilisesinin mistiği ve teoloğu olan Bar-Hebraeus tarafından alınıp kutsal Ruhun sembolü olan güvercine verilmiştir (ayrıca Kutsal Kasenin güvercinini de düşünebiliriz).[1] Simurg İslam'ın bazı mistik

[1] Bkz. Bar-Hebraeus, *The Book of the Dove*, İngilizce çeviri Wensinck, 1919, s. 4.

hikmet sahiplerinde de kutsal Ruhun sembolü olarak ortaya çıkar.

Sühreverdi tarafından taslağı yapılan imlerin tam olarak ortaya çıkışı, Nişapurlu Attar'ın *Kuşların Dili* adlı büyük mistik destanındaki bir bölümdedir. Fars dilinin imkan tanıdığı ve bir deha izi olan bir kelime oyunuyla Attar, Simurg ismini *si-morgh* olarak yazılmış gibi okur ve anlamı da "otuz kuş" demektir. Binlerce kuş, Kaf Dağının zirvesinde buluşmak üzere yarışma vadilerinden geçerler. Ne var ki binlerce ama binlerce kuştan yalnızca otuzu tükenmiş vaziyette oraya ulaşır. Ebedi Simurg'un yüzünü temaşa ederken Simurg'un tabii ki Simurg olduğunu ama aynı zamanda onun bu *si-morgh*lar olduğunu, bu otuz kuş olduğunu fark ederlerken şaşkınlığın verdiği bir baş dönmesi kavrar onları. Simurg'u temaşa ettiklerinde tabii ki Simurg'u temaşa ediyorlardır ve kendilerini temaşa ederek de bu *otuz kuş*u, bu *si-morgh*ları temaşa ediyorlardır. Böylelikle Attar, farktaki özdeşliğin ve özdeşlikteki farkın en derin sembollerinden birini biçimlendirmiş ve mistik Fars edebiyatının karakteristik bir damgasına işaret etmiştir.[1] İran'daki Şii şeyhlerimizden birinin bu bölümü yorumladığını ve şöyle diyerek bitirdiğini duydum: ilahi Yüzün gizemi budur ve İmam budur.

Yani belki de *Şehnâme*nin bir bölümünü Simurg teması içinde çözen Sühreverdi'nin görüsünü tekrar kavrayabiliriz. Sühreverdi'nin bizim öngörümüze çok şey bıraktığı doğrudur. İlkin bu bölümün *Akl-ı Surh* adlı anlatıda yaptığı hatırlatma, onda insanlığın Meleği olarak Vahyin Cebrail Meleğini olduğu kadar *daimon paredros*u, mistiğin kişisel meleğini, hermetizmin *poimen*ini de ayrıştırabildiğimiz bu Melekle karşılaştıktan sonraki bir intisap diyaloğunun akışında bulunur. Zaten "doğu" bilgisinin eşiğindeyiz. Meleğin bütün söylediği şey, talebesine Kaf Dağına nasıl ulaşacağına işaret etmesidir. Söz konusu olan mesele, ruhun tarihi-

---

[1] İbn Sina, Gazali, Attar'daki bu *Kuş* temasının bağlamı için bkz. *Avicenne et le récit visionnaire*, ikinci basım, Paris, Berg International, ss. 215-220.

dir/hikayesidir: Doğudan bu dünyaya inişi ve Doğuya geri dönüşü. Olay tamamlanır ve öğreti de Anlatı haline gelir. *Şahname*'nin ana hatlarını takip etmek için bu tarih Zal ve İsfendiyar adlı iki kişiliğe paylaştırılmıştır. Bu yüzden de talebe, Zal'in doğumunun gizemi üzerine Meleği sorgulamaya başlar ve Melek de bu mesele hakkında kendisinin Simurg'u sorguladığını söyler. Demek ki her şey zaten "Doğu"da vuku bulur.

Meleğin dikkat çekerek başladığı şeyler, Zal'in doğuşuyla alakalı destan geleneğinin verileridir. Temel bazı hatları şöyle özetleyebilirim: Çocuk Zal dünyaya tamamen beyaz bir saçla gelir. Babası Sam ise bu beyazlığın bu dünyaya fırlatılmış insanın oradan indiği Işığın dünyasının beyazlığı olduğunu anlamaz. Hayır, babası dehşete düşmüştür ve çocuğun çöle bırakılmasını emreder. Mevsimlerden kıştır ve çocuğun hayatta kalabileceğini kimsenin aklı hayali almaz. Ne var ki daha sonra, teselli bulmak bilmeyen annesi onu çölde bulur ve bakar ki çocuğu yaşamaktadır. Gün boyunca Simurg onu kanatlarının altına almıştır. Gece boyunca da yavrusu avcılarca yakalanan bir ceylan onu beslemeye gelir. Simurg da Meleğe şöyle der: "Zal, Tuba ağacının bakışları altında dünyaya gelmiştir ve ölmesine de izin vermedik." Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi zaten bize ruhun bu dünyaya inişinin gizemini sezdirir. Eğer Simurg gün boyunca çocuk Zal'e göz kulak oluyorsa bunun nedeni günün Işığın dünyası olması ayrıca sezgisini taşıdığı ve intisapla bilincini kazandığı ruhun vatanı olmasıdır. Gecenin dünyası ise duyulur melekelerle sınırlı algının dünyasıdır, ceylan da *anima sensitiva*nın sembolüdür.

Eğer bu sembolizmi R. Merkelbach'ın titizlikle incelediği eski Yunan romanının gizemli anlamına yaklaştırırsak, bütün bunlar daha bariz bir şekilde kendini dayatır. Terk edilmiş ve bir hayvan tarafından beslenmiş çocuk, Tanrıların şefkatine borçlu olunan bir mucizevi kurtarmanın sembolüdür. Longus'un romanındaki Daphnis de bir keçi tarafından beslenir. Avcılara terk edilmiş ceylan yavrusunun mütekabili ise Daphnis ve Chloé'nin fidyelerinin bedeli olarak kurban ettikleri koçtur. Daha da net konuşmak ge-

rekirse Héliodore'un romanında Etiyopya Hydaspes kralının kızı Chariklea tamamen beyaz bir ten rengiyle dünyaya gelir zira annesi gebelik zamanında Andromedes'i temaşa ettiğinden dolayı kızı da onun mükemmel benzeridir. Gelgelelim annesi doğumun meşruiyetinin tartışılacağından ve kızıyla birlikte ölüme mahkum edileceğinden korktuğu için kızını terk eder. Çocuk Zal gibi Chariklea da bu dünyaya fırlatılmış olan ve daha sonra da kendi ilahi tırmanışının bilincine varması gereken her bir insan figürünün sembolüdür. Gerçek vatanı "Doğu"dur, Güneş'in mistik ülkesidir ve oraya kavuşmaya çalışmalıdır.[1] *Tomas'ın İşleri*'ndeki *İnci'nin Şarkısı*'nın teması ile Sühreverdi'nin *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eseri intisap temasında ve bölümlerin ardışıklığında nice benzerlikler gösterir.[2]

Zal'in doğumunun saklı anlamı bu olduğundan dolayı burada İsfendiyar'ın ölümünün saklı anlamını anlamaya da hazır bulunuyoruz. Öncelikle sadece hatırlatma amaçlı birkaç bilgi verelim. Bir yandan Zal yaşamı boyunca ona kendi tüylerinden birini veren Simurg'un koruması altında kalır. Tehlike ya da dert durumunda Zal'in yapması gereken tek şey bu tüylerin bir kısmını "parıldayan varlığı göstermek için" yakmaktır. Fakat beri yandan İran'daki Zerdüşt geleneği Zal'in ve onun meşhur oğlu Rüstem'in karşısında müteredditTİr zira her ikisi de Zerdüşt'ün hükmünü eksiksiz olarak almamışlardır. Buna karşılık küçük İsfendiyar Zerdüşt inancının şövalyesinin tamamlanmış biçimidir. Destan geleneğine göre ölümünün yaklaşan nedenleri babasının yani Kral Viştaspa'nın kişiliği üzerine bir gölge düşürür. Babası bir vaadin yerine getirilmesini geciktirmek için onu gitgide daha zorlaşan kahramanlıklara zorlar. Bundan dolayıdır ki İsfendiyar Rüstem'e, yeni inanca isyan eden kahra-

[1] Bkz. Reinhold Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Münih, 1962, özellikle ss. 198, 200, 236-237, 292.

[2] *A.g.e.*, s. 308. "*Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*" için bkz. *Le Récit d'initiation et l'Hermetisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII, 1949), Zürih, 1950. Arapça ve Farsça metin o zaman basılmıştı (Sühreverdi, *Opera metaphysica II*, 1953). Bkz. *En Islam iranien...*, cilt II.

mana imkansız koşullar önermeye nihayetinde mecbur kalır. Bundan çıkış sadece trajik olabilir. Fakat Rüstem hayranlık duyduğu bir kahramana karşı savaşmaktan dolayı çok üzgündür, duygular ise her iki yandan da mükemmelen şövalyevari kalır. Gelgelelim ki Rüstem'in gücü galip gelmeye yetmez hatta hezimete uğramak üzeredir. Destan geleneğine göre işte o anda babası Zal, onu bir gece Çin ırmaklarına kadar taşıyan ve çevrede bulunan bir ılgın ağacının dallarından birini alıp onu iki uçlu bir oka dönüştüren Simurg'dan yardım ister.

Simurg koruyup kolladığı Zal'in hem kendi oğlu olan Rüstem'i fiziki ölümden kurtarmak için hem de İsfendiyar'a hezimet görünümü altında bir esrime ölümünün zaferini sağlamak için elinden geleni yapar. Kahramansal bölümün mistik sonuçlanışını hazırlayan ve Sühreverdi'nin kullandığı yeni verilerden çıkan budur. İmdi Meleğin kendi talebesine ilettiği ve destan geleneğinde geçmeyen bu yeni verileri Melek bizatihi Simurg'dan çeker. Şöyle özetlenebilirler: Simurg'un öyle bir erdemi vardır ki eğer onun karşısında bir ayna ya da parlak bir yüzey tutarsak, bu aynaya bakan her göz kamaşır. Bundan dolayı Zal kendi oğlu Rüstem'i bir zırh ve yansıtan bir kaskla giydirir ve atını da ayna parçalarıyla örter. İsfendiyar savaş zamanında mecburen Rüstem'in karşısına çıktığında Simurg'un ışıkları zırhın ve aynaların üzerine düştüğünden İsfendiyar'ın gözüne yansır ve gözlerini kamaştırır. Ilgın ağacının dalından yapılan iki uçlu ok gözlerini ölümcül olarak yaraladığında İsfendiyar'ın gördüğü şey Simurg'un iki kanadıdır.

O halde burada içinde bulunduğumuz durum, deminki "Kutsal Kase Anlatısı"nın sonunda olduğu gibi, *hikayat*tır, mistik Resitaldir ki orada anlatılan öykü, öyküsü anlatılan kahraman ve bizatihi Anlatıcı aynı gerçekliği tüm farklardan arınmış muaf mutlakta teşkil ederler. *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eserinin sonunda Sühreverdi şöyle der: "Bu anlatıda olan, benim" zira bizatihi mistiğin kendisi, anlattığı olaydır. Diyaloğun Meleği de kendi talebesine Simurg'un çoklu olduğunu ama her seferinde de tek olduğunu hatırlatır. Başka bir denemenin önsözünden bunu biliyoruz: Kaf

Dağına doğru havalanan her çavuşkuşu bir Simurg haline gelir. Ve dönüştüğü şey de İsfendiyar'ın ölümünün mistik anlamıdır. Bizatihi kendisi bir Simurg'a dönüşür tıpkı Attar'ın muhteşem destanında olduğu gibi. İsfendiyar'ın ölümüyle Keyhüsrev'in Kang-Dez şatosundaki inzivası aynı anlama sahiptir. Kaf Dağının tepesindeki Tuba ağacında yuvası olan Simurg, insana kendini gösterdiği haldeki ilahi Yüz ve aynı zamanda kendi ölümsüz Yüzüdür, varlığının Meleği ya da İmamıdır. Bu karşılıklı konuşmada iki Yüz yansır ve birbirine karşılık gelir; bir insan da bu görüyü sadece sezebilir ama ötesine geçemez.

Sühreverdi Simurg'un sadece ateşten beslendiğini hatırlatır bize. Her kim ki onun tüylerinden birini kendi koluna takar, ateşin içinden ateş onu yakmadan geçer. Zira o artık ateşten bir şey haline gelmiştir. Hayranlık verici bir birlik, bizi onunla öte tarafa sürüklemek için, Sühreverdi'nin "Kutsal Kase Anlatısı"na kavuşturur. Kutsal Kase, "ölümümüzün ondan beslendiği parlak kıvılcım"dır. Meşhur kıssanın kelebeği, aşık olduğu kıvılcıma atılır ve onu yiyip bitiren bu kıvılcım haline gelerek bir an kendinin aşığı olur. Son bir sınır daha aşılmış olur: mistik, ateşten yanmadan geçer. Simurg, kendi varlığının Meleği ya da İmamı, mistiğe gösterilen ilahi Yüz gayet tabii sadece ateşten beslenen Anka kuşudur ve beslendiği ateş de yakıcı kıvılcımdır, Keyhüsrev'in Kutsal Kasesidir. Lakin yolculuklarının sonunda "söken şafak" vakti, *aurora consurgens*, "Doğu"ya kavuştukları zaman kuşlar, ebedi Simurg olduklarını anlarlar. Bu da şu anlama gelir ki İlahi Varlığın onun altında onlara kendini gösterdiği Yüz aynı zamanda onların ölümsüz Yüzüdür.

Bu sohbet boyunca anlamaya çalıştığımız mesele böylelikle özetlenmiş bulunuyor; şimdilik daha fazlasını söyleyemeyiz. Kahraman destanından mistik destana geçiş işte böyle bir dönüşüme veya başkalaşıma işaret eder. Zerdüştlük geleneği için İsfendiyar'ın ölümü, Zerdüşt inancına karşı ayaklanmalarla iş gören Ehrimen kuvvetlerinin bir eseridir. Ve işte İslam'daki İranlı bir mistiğin tevili, yorumbilgisi Ehrimen'in şeytanlarını kovar, kahramanları kuvvetlerinden koparır. İsfendiyar'ın ölümü Sühreverdi'nin bize telkin

ettiği anlamı kazanır: O, gökyüzüne doğru fantastik bir kuş tarafından yükseltilmiştir.

IV. İrancılık ve Hieratik Dünya

Bu bahsi kapatmak için gelişimi verimli olabilecek bir mukayeseye dikkat çekmek istiyorum; zira belki de Batıda adı sanı duyulmamış İranlı filozofların, düşüncelerimizin ve problemlerimizin sahasına giriş yapmalarına imkan veren yollardan biri olabilir bu. Tasarlanan mukayese için unutmamamız gereken unsurlardan biri, İslam'da XII. yüzyılda eski İran Bilgelerindeki hikmetin "diriltici"si olan Sühreverdi'nin İrancılığı olarak adlandırdığımdır. Bu İrancılığın ruhani ve hieratik vasfını vurgulamıştım. Din tarihçilerinin İran'ın ruhani dünyasının önemini biliyor olmalarına rağmen İrancılığın bir tarih felsefesi hakkında büyük projeler düşünmüş filozofların düşüncesinde böylesine az yer bulması şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, İran ile aynı sınırı paylaşan bir ülkedeki önemli bir istisna bize mukayesemizin ikinci unsurunu sunar. Burada İrancılık kelimesinin kullanımını, XIX. yüzyılın ilk yarısının eski Rusyasındaki Slavseverler çevresi ve Alexis Khomiakov'un anladığı haliyle düşünüyorum. İran'a dair felsefi incelemelerin bunları dikkate almamış olması ve günümüzün şartlarının bunlara özel olarak dikkat etmemiş olması üzücüdür. Birkaç kelimeyle yaklaşmasını telkin etmek istediğim iki unsur arasında hem güçlü zıtlıklar hem de yakınlıklar vardır.

Khomiakov, Hegelci diyalektiğe hiçbir şey borçlu olmayan engin bir tarih felsefesini görkemli bir düşünce haline getirmiştir. Dinlerin vasfı burada tanrıların sayısıyla, dinin ayinleriyle, ya da aklın kategorileriyle değil, iradenin kategorileriyle belirlenmiş olarak kendini gösterir. "Özgürlük ya da zorunluluk, çevresinde değişik formlar altında insanın tüm düşüncelerinin temerküz ettiği ilkeyi kurar." Özgürlük yaratımla, zorunluluk ise oluşumla ifade bulur. Bunlar, insanlık tarihi boyunca yüz yüze gelen ve Khomiakov'un onlara getirdiği adlandırmalarla kişileştirilmiş gibi bulunan

iki ilkedir. Bu ilkelerden ilkini İrancılık olarak adlandırır; Farsi ilke ahlaki özgürlük dinidir, yaratıcı ruhani ilkedir. Khomiakov ikinci ilkeyi ise kuşilikte sembolleştirir; kuşi ilke, mantıksal zorunluluğun olduğu kadar fiziki zorunluluğun da dinidir. Bu iki adlandırmanın kökeni basittir. Birinci terimde söz konusu olan İran'dır ve terim bizim için yeterince açıktır. İkinci terimde ise Kuş, Etiyopya'nın kitabi adıdır, Kuş'un ülkesidir. Sicilyalı Diodor'a göre Mısırlı rahipler Mısır Uygarlığını oraya kadar götürüyorlardı. Demek ki Khomiakov'un gözünde İrancılık ve kuşilik, insanın tarihteki ilk adımlarından itibaren ortaya çıkmış iki tip medeniyetin çatışma halindeki iki ilkesini kişileştirir. Khomiakov için önem arz eden husus ne coğrafi olgu, ne tarihsel olgu, ne de etnik olgudur. Önem arz eden husus dini ilkedir ya da daha ziyade insanın ruhani tarihinin dramını, günümüzde hiç olmadığı kadar yoğun olan dramını kuran iki ilkenin mücadelesidir. Kuşi ilke fiziki zorunluluğun baskınlığını ebediyen makul olarak kabul eder. İrancılık için ise bu baskınlık kötü ve geçicidir. Kuşilik sadece mantıksal muhakemenin zorunlu silsilesini tanır. İrancılık ya da İran düşüncesi ise "gelenek üzerine kurulur ve tamamen mantıksal bir fiil hiç ama hiç yenilenmez, zira yaratıcı özgürlük kavramı kaidelerde barınmaz ve kaidelerden çıkarımla elde edilmez. Muhakemenin dar sınırlarını aşan üstün bir görüyle ya da olumsuzluğun bütün derecelerini kat eden yüzyıllarca sürecek bir çalışmayla ayrıştırılabilir sadece.[1]"

Bu satırları okurken şöyle bir izlenim edininiz: Bu iki unsuru yani kuşiliği ve İrancılığı, hem Şii Fars düşüncesinde Şeyh Ahmed Ahsai'nin bize önerdiği haliyle mutlak kelimesinin anlamı, yaratıcı Fiilin metafiziğiyle birlikte hem de Sühreverdi'de onu İslami ilhamla eski İran'ın hikmet geleneğini tekrar diriltmeye iten özgür yaratıcı ilhamın tatbikiyle birlikte düşünmekte fayda vardır. Bununla birlikte bir zıtlık patlayıverir hemen, aynı dönemdeki Rus düşünürleri arasında zaten ortaya çıkan bir zıtlıktır bu. Khomiakov'un

---

1 Bkz. A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile. II Les Doctrines*, Paris, 1939, ss. 68-69, 71-73.

İrancılığı, bir halkın yaşamının kökündeki saklı tipi -bu durumda Rus tipini- evrensel bir değere yükseltme kaygısına tekabül eder. Ve eğer slav-severlerin Rusya için gördükleri tek görev toplumların en Hıristiyanı, "pravoslav", ortodoks halk olmak ise burada da geçici bir idealin kuruluşuna bağlı olan bir temel "popülizm" diye adlandırılabilecek bir şey ortaya çıkar. Bundan dolayı son yüzyılın başka bir düşünürü olan Constantin Leontiev'in felsefesi slavseverlerin idealiyle güçlü bir zıtlık şeklinde öne çıkar. Leontiev kendi inancını ne Rusya'ya koyar ne de kendi halkına koyar, daha ziyade Bizans dünyasının hieratik ve kutsal idealine koyar. Ona göre eğer herhangi bir görevden bahsetmeye hak varsa bu Bizansçılık görevidir ve bu görevin evrensel bir vasfı vardır zira onun ilkesi ulusal değil evrenseldir, her türlü özel biçime de açıktır. Bizans'ın evrensel ilkesinin biçimlendirici ve örgütleyici fiili olmaksızın Leontiev'e göre Rus halkı kötüdür ve anlamsızdır. Şu nedenle ki aslolan bizatihi halkın kendisi değil de ona baskın gelen büyük fikirdir, bu durumda da kutsal Bizans fikridir. Eğer bu fikir ortadan kaybolursa bu haliyle topluma bağlanmanın da hiçbir anlamı yoktur.

Leontiev'in dini bilinci tamamen ruhani ve çileci bir öze sahiptir. Geçici teokratik krallığa mistik bir temel verme kaygısına bile yabancıdır. Ortodoks Kiliseye inanır, fikre inanır, özellikle de güzelliğe, bazı yaratıcı, kudretli ve seçilmiş kişilere inanır. Ne var ki halka inanmaz, insan kitlesine inanmaz ve güçlü bir özgün yönden Rus düşünürlerinden de ayrılır.[1] Hieratik tarihin şahidi olarak kalır. Bu nedenle de zannım odur ki Sühreverdi'nin İrancılığı ve Khomiakov'un İrancılığı arasındaki mukayeseli inceleme bizi nihayetinde şu saptamaya sevk eder: Kadim İran Bilgelerinin ve

[1] Bkz. Nicolas Berdiaeff, *Constantin Leontieff, un penseur réligieux du XIX^e siècle*, Fr. çev. Hélène Iswolsky, Paris, 1936. Maalesef bu çevirinin felsefi terminolojisi tamı tamına düzgün değildir. Demek ki Fritz Lieb'in makalesine başvuracağız, "Konstantin Leontjew, der prophet des Zornes ohne Hoffnung", aynı yazarın makalelerinin derlemesinde tekrar basılmıştır, *Sophia und Historie*, V. Martin Rohkramer, Zürih, 1962, ss. 114-144.

fikrinin Sühreverdi için temsil ettiği şey, Bizans'ın ve Bizans ilkesinin Leontiev için temsil ettiği şeye tekabül eder.

Bu bağıntılar analojisi, Khomiakov'daki tarih dramaturjisinde gördüğümüz İrancılığın karşısına Sühreverdi'nin İrancılığını yerleştirmemize imkan tanır. Sühreverdi'ye göre eğer İran'ın eski Bilgeleri "doğu hakimleri" iseler bunun nedeni öğrettikleri pratik ve teorik bilgeliğin "doğu" bilgisi üzerine, kelimenin irfani anlamıyla "doğu" bilgisi üzerine oturuyor olmasıdır. Bu, coğrafi olarak Doğuda oturduklarından dolayı İran halkının ya da İran ırkının bu nitelemeyi hak etmiş olduğu anlamına gelmez. Kendi bilgilerini "doğu" bilgisi yapanların onlar olduğu anlamına da gelmez. Onları "Doğulu" yapan, kelimenin irfani anlamıyla "doğu" bilgisidir. Sühreverdi bu "Doğu"yu, eski İran'da, bir varlığı bazen kuşatan bazen de ondan çekilen İhtişam-Işığı olarak gösterir bize. Kendi geleneğinin, işrakiyunların, "Doğu" tırmanışını öne sürme şekli bizim tarih felsefemizle, halkların ve devletlerin arasındaki nedensellik ilişkileriyle ilgili değildir. Sühreverdi'nin öne sürdüğü şey etnik bir ilke değildir, hieratik bir tırmanıştır. Kutsal Kasenin muhafızlarının soyu için olanı gibi bu tırmanışın lehine olan nitelikler bizim yaygın olarak tarih diye adlandırdığımız şeyi paramparça eden bir tarihe aittir.

Sezinlemeye giriştiğim şeyin oldukça güncel anlamı da bana burada beliriyor. Biraz önce "tarihin içinde" olmaya susamış, tarih tarafından "arkada bırakılmama" çabası içinde olan "ruhban ifşası" hakkında konuşurken, günlük dilde geçen bir ifade kullandım. Bu susamışlık ya da bu saplantı "tarihsel olgu" ile "ayinsel gizem" arasındaki temel bir karışıklıktan ileri gelir. Lakin bizatihi bu karışıklığın kendisi, bu ayinsel gizemin anlamının kaybını duyuran bir belirtiden başka bir şey değildir ve bu kaybın kendisi ruhani bireyselliğin el çekmesinden türer. O zaman da "toplumsal olgu"dan ya da "toplumcu" olgudan başka bir şey kalmaz. Buna karşılık kendi mutlaklığındaki mistik Resital toplumsal bir olgu değildir, ayinsel gizemde meydana gelen olaylar da toplumsal olgu değildir ya da daha ziyade bunlar başka bir tarihe aittir; bunların zamanı da bizim tarihimizin din

dışı zamanıyla beraber ölçülemez ve bu zaman için de "gecikmiş", "geride kalmış" kelimelerinin hiçbir anlamı yoktur.

Şüphesiz ki tarihi paramparça eden bu tarih için var olan bu olaylar günümüzde dalgaların ısırığının aralıksız olarak indirdiği kıyıya inatla kitlenmiş gibi kendini "tarihin içinde" görmek isteyenlere belirir. Fakat bu inatçılar bilir ki dalgaların istila ettiği bu kara parçasını tekrar fethetmek gerekir. Saint-Michel au Mont-Tombe mabedini, "denizin tehlikesi altındaki" Saint-Michel mabedini birkaç hafta önce tekrardan ziyaret ederken aklıma gelen bir imgedir bu. Aynı zamanda Mont Saint-Michel mabedinin bininci yıl dönümü vesilesiyle yakın zamanda basılan bir kitabı düşünüyordum. Bu kitabın alt başlığı "tarihin tehlikesi altındaki Bin Yıl" idi.[1] Bunlar bende bir şimşek etkisi yaratan kelimelerdi: "denizin tehlikesi" benim için bu bahis boyunca söylemeye çalıştığım şeyi özetlercesine "tarihin tehlikesi"nin irfani yankısını alır.

Yani aslında "başmeleki bir tarih" esasen "tarih tehlikesi altındaki" bir tarihtir ve bu iki anlamdadır. Birinci anlamda, tarihi tehlikeye atan odur. Onun olayları sadece görüler, belirişler, tekrar dirilen İsa'nın olayları gibidir. Arşivlerin muhafaza edebileceği kaydedilmiş tanıklıklar, tanıklık ettiği dünyaya yabancı herhangi biri için hiçbir şeye tanıklık etmez. Bu, Kutsal Kasenin inişi ve geri dönüşü gibi *melekut*ta, ruhlarda vuku bulur. Bunu tarihsel bir nedenselliğin entrikası altına koymak, onu bir tarih felsefesi haline getirmek imkansızdır. O halde eğer "başmeleki tarih"in gayet de gerçek bir tarih olduğunu, "mitten arındırmanın" anlamı olmadığını ileri sürüyorsak işte günümüzün uysalca edinilen tarih kavramı, tarihsel dünya ve "tarihin anlam"ı kavramı tek boyutlu tarihi paramparça eden bu tarihten başka bir tarih tarafından tehlikeye atılmıştır. Fakat bu tek boyutlu tarihin misillemesi hemen hazırdır ve bu misilleme tehlikenin ikinci anlamını ortaya atar: bu defa "başmeleki tarih"i

---

[1] R. P. Michel Riquet, *Le Mont Saint-Michel, mille ans au péril de l'histoire*, Paris, 1965.

tehlikeye atan tarihtir. Kendi çapında bunu iki yöntemle yapabilir.

Ağır bir şekilde ve açıkta yapabilir: Günümüzün "bilimsel" ve agnostik bilinci için vizyoner olaylar, başmeleklerin görünümleri folklordan ya da bir dönemin insanlarını ya da hâlâ "geç kalanlar"ı vasıflandıran psişik özelliklerin belirtisinden başka ne olabilir? Beri yandan bunu daha incelikli, üstü örtülü ve ağzı sıkı şekilde yapabilir. Peki ne zaman bunu yapabilir? Din dışı bir siyasal tarihin şiddetlerinin, ideallerinin, amaçlarının aklanmış olduğunu düşündükleri geçici çıkarlarla "başmeleki tarih"in bir tür ilahi sosyolojiyle birbirine karıştırıldığı zaman. Burada söz konusu olan, bir mutlak kurar gibi tasvir edilenden ters yönde bir muaf tutulma ve arınmadır. Bizi arındırması gereken şey, uzun zamandan beri ve birçokları tarafından, bu dünyanın çıkarlarına ve kudretlerine bırakılmıştır. Günümüzde eğer "tarihle hemfikir olmak" yerine "tarihin tehlikesi"ne karşı koymayı anlayan bir teolojiyi "meleki teoloji" olarak adlandırmayı bırakmayı anladığımız oluyorsa bu tesadüf değildir. Bundan dolayı Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh* adlı anlatısı oldukça güncel bir anlamdan sorumlu gibi görünür bana. Sarras'ın yönünü bize gösteren Galahard gibi Sühreverdi'nin anlatısı bize Kaf Dağının yönünü gösterir. Ne daha azı ne de daha fazlası, zira Meleğin insana göstermek zorunda olduğu budur: "Eğer sen Hızır isen, sen de geçebilirsin" der Melek talebesine. Bu nedenledir ki her başmeleki tarih, "tarihi paramparça eden" bir tarihtir ve bu dünyayı tecrübe etmek için bu dünyaya inmiş bulunan ruhu tarihsel nedensellik bağlarından arındırır.

Gelgelelim bir ruh tarihten ve oluşundan sadece yaratıcı bir Fiil tarafından kendisine dıştan gelen her şeyden arındırılan yeni bir doğumla ayırılabilir. Tam da bu *mutlak* vasfı ve bundan dolayı *muaf tutan* vasfı taşıdığı için mistik Resital, yaratıcı Fiilin imgesindeki kendi üçü-bir-aradalığının sırrında bize belirir. Ve yine bu nedenle bu mistik Resital bize *gelenek* ve *yeni yaratım* arasındaki yaygın karşıtlığın beyhudeliğini telkin eder. Hiç kimse Sühreverdi kadar *geleneksel* olmamıştır zira kendisi İslami Fars'ın "doğu" geleneğini Zer-

düşti Fars'ın "doğu" geleneğine bağlamayı başarmıştır. Ve yine hiç kimse onun kadar *yaratıcı* olmamıştır zira o olmadan bu "doğu" geleneği de olmazdı.

Şüphesiz ki gelenek daimi yaratımı ve yeni doğumu ima eder ki o olmadan bir cenaze alayından, "yaratımsızlık"tan başka bir şey değildir. Bu yeni yaratımdaki bu gelenektir ki Resitalin fiilinde Anlatıcının kişiliğinde ve kişiliğiyle bir olan anlatılan öykü gibi kendini yeniden yaratır. Kahraman destanının mistik destandaki sonuçlanışıdır bu. Ve başlarda *Doğunun Kitabı*nı *Kahramanlar Kitabı*na ve *Rapsodiler Kitabı*na göre ideal bir şekilde konumlarken telkin ettiğim şey de budur.

Zira bu yaratıcı Fiil, nihayetinde her türlü dıştan gelen ve yabancı şeyden arınan ve muaf olan mutlaktır. İlk Adem-Havva'nın mutlağıdır bu; Leyla'nın bakışı olan Mecnun'un bakışının mutlağıdır; aynı zamanda Simurg'un görüsünün, parıldayan ateşten beslenen ilahi Yüzün mutlağıdır. Sühreverdi'nin talep ettiği "doğu" geleneğinin *söken şafağı* budur. O halde "tarihin tehlikesi altında" tamamlanan "başmeleki tarih"in inatçıları, *Ezgiler Ezgisi* adlı eserin yazarının ebedi Nişanlının muzaffer belirişini selamlamak amacıyla kullandığı terimlerin içinde bu şafağı selamlayabilirler. Değerini düşürmemek için de Vulgat latincesinden şöyle bir alıntı yapılmalıdır: "*Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?* Çevirmeye çalışacak olursak: *Söken şafağa* benzer şekilde ilerleyen, ay gibi güzel, güneş gibi saf ve muharebeye hazır bir ordu gibi korkunç olan şey nedir?" (*Ezgiler Ezgisi* VI:10).

Zira bu "ordu" kendini düşüncesizce "tarih içinde" görmek isteyenlerin yanlışıyla kaybedilen toprağı tekrar fetheden tek ama tek ordudur. Bu nedenle, "tarihin tehlikesi"nin karşısındaki kıyı üzerinde diretenler bu kendini "tarih içinde" görmek isteyenlere gülünçlük derecesinde zayıf görünür olsalar da bu inatçılar kudretlilerin arasındaki en kudretlilerdir.

Temmuz 1966

Tanrının Yüzü ve İnsanın Yüzü

I. Tanrının Yüzü ve İnsanın Yüzü Olarak İmam

Eranos tartışmalarımız için bu yıl seçilen terim olan *kutupluluk*, İslami irfana, daha da kesin olarak söylemek gerekirse Şii irfana bağlı araştırmacının düşüncesinde hemen pek çok yankı uyandırır. Zira *kutup* teriminin oldukça tekrarlanan bir kullanımı vardır. Misal, daha az mühim bir gruplanmanın şefine kıyasla bir tasavvuf *tarikatının* şeyhini ifade etmek için bu terim kullanılır. Lakin, pekâlâ burada da metaforik bir kullanım vardır. Esasında *kutb* nitelendirmesi, *kutbiye* işlevi spekülatif Şiiliğin – yani İmamın ("Rehber"in) – hikmetini olduğu kadar teslimiyetini de *kutuplaştıran* bir figüre aittir.

Yıllardan beri, burada, Şii imamiyenin ve Şii irfanın pek çok açısını işleme imkanına nail oldum; öyle ki söyleyecek pek de bir şeyimin kalmadığı kanaatindeydim. Şüphesiz bu bir yanılsama zira halihazırda yayınlanmamış eserler külliyatını bile turlamaktan uzağız. Bu yılın teması şu anki anlamını yeniden eyleme geçiren bir yorumbilgisini ortaya koyarak on ikici Şii metinlerinin bazılarını yeniden ele alma fırsatı vermektedir.

Çoğunlukla bu ruhani düşünce beldesine sadece uzmanları ilgilendiren egzotik bir ilgi iliştiriveririz. Halbuki bir filozof ya da ilahiyatçı bize, günümüzde işlenen şu ya da bu antropolojide, İseviyetin bir laikleştirilmesini ya da sosyalleştirilmesini göstermeye adar kendini; hemencecik tasdiklerin ya da tezatlıkların ortaya koyduğu bir merak uyandırıverir. Tartışmanın merkezinde Yunanca *theoandria* (ya da etimolojiyi daha açık bir şekilde belirtmek istiyorsak *theoandria*) teriminin, İseviyet ufkuna hakim ilahi-insani birliği ifade eden terimin beraberinde getirdiği sorunlar ve anlayış

bulunmaktadır. Oysa İslami ilahiyat, aşkın Yeganeden başkasını tanımadığından, *theoandria* terimine olumlu bir anlam bahşedecek değildir. Eğer sadece çoğunlukla Sünni ilahiyatını ele alacak olursak bu durum geçerlidir. Tasavvufun mistik hikmetine gönderme yapacak olursak durum pek de böyle değil, zira bu noktada Kamil İnsan (*anthropos teleios*) fikri egemendir. Nihayetinde yıllarca Batının bihaber olduğu Şiilik ilahiyatını ve hikmetini konu edecek olursak durum hiç de böyle değildir; zira bu noktada Tevhidin aşkınlığını sağlama almak için İmamiye, Hıristiyan ilahiyatındaki İseviyet işlevine benzer bir işlevi sağlamaktadır. Oysa bu işlevi sağlayarak, İseviyetin karşılaştığı sorunların tam karşısında bulmuştur kendini, fakat bu, resmi Hıristiyanlık tarafından görmezden gelindiği kadarıyla sorunları çözmek amacıyla olmuştur. Günümüzde o kadar çok şey sorgulanmaktadır ki belki de Şii ilahiyatının ana amacına dikkatleri çekmek gerekecektir.

İmamın *kutbiye işlevini*, İmamların kendileri tarafından verilmiş eğitim gereği İmamın hem insana gösterilen ilahi Yüz hem de insanın Tanrıya gösterdiği Yüz olduğu metinler aracılığıyla anlamaya çalışacağız. İmamiye, yalnızca genel bir antropolojiye değil aynı zamanda bir *Ademiyet* öğretisine sadık gözükmektedir. Ki bu Ademiyet icabı, bütün Hıristiyanlığın *theoandria* kavramı altında yüzleşmiş olduğu kesin soru kendiliğinden ortaya çıkıverir: Burada hiçbir zaman Tecessümün değil ilahi tecellinin, *zuhurun* bahsi geçmekte olsa bile ya da geçtiği için *subjectum incarnationis*'i hangi mertebede konumlandırmak gerekir?

Ve bu mertebe bir kez hissedildi mi, nefsin kutbu, nefsin *kutbiye boyutu* olarak İmam fikrinin neyi ifade ettiğini ve nasıl yaşandığını kendimize sorabiliriz. Araştırmamız belki de güncel soruları çözümleyecektir.

Olmazsa olmaz birtakım kavramları kısaca hatırlayıverelim. Şii ilahiyatın, ilahiliğin kendini ilgilendiren bölümünde, *De Deo* risalesinde esasen *apofatik* bir ilahiyat olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. İlahi Özden, hangisi olursa olsun, insani bakımdan Onunla alakalandırabileceğimiz bütün sıfatları tenzih edilir. Şii yorumbilgisi, Kur'an'ın ant-

ropomorfizmi (Tanrının Yüzünün, Tanrının elinin, Tanrının tarafının, vb. bahsi geçtiğinde) olarak adlandırılan şey karşısında fazlasıyla rahattır. "Doğru yolu" saf edebiyatçılığın ve akılcı alegoriciliğin iki uçurumu arasından geçer. İlahi İsimlerin ve Sıfatların, ilahi Özün kendinde değil de ilksel tecellide, *hadisin* buyurduğu üzere "On dört Masum" katında (Peygamber, kızı Fatma, On iki İmam) alakalandıkları şey, Kur'an'da Tanrının Zatına uygun bu "antropomorf" İsimlerin ve Sıfatların dayanaklarıdır.

Pekâlâ bu tamlık, [tamlığı] oluşturan Zatların tarihi geçici tezahürlerine göre değil, *metatarih* ufkunda, onların nurani Zatlarının ebedi gerçekliklerine göre düşünülmüştür. Tamlıkları, ilksel *hakikat-i muhammediyenin* tamlığıdır; nurları, ilksel tecelli olarak *Muhammedi Nur*'dur. Bu Zatlar, farklı evren mertebelerinde, her seferinde bu evrenlere tekabül eden bir biçim dahilinde onun tezahürüne sahiptir: Lahut mertebesinde *Ceberrut*'a hakim tanrı küresi, *Melekut*'a hakim Kerubi saf Akıllar küresi, *Mülk*'e hakim muhayyel algının ve Nefs'in dünyası, Nefs'in faaliyeti olan duyumsanır algı dünyası. Onların İsimler ve Sıfatlar olması, onların tecelli Zatlarının, ilahilik babında bizim bilgimizin ve teslimiyetimizin ulaşabileceği tek şey olmasıdır. Ebedi zatlarında ve özlerinde böyle düşünülen On dört Masum, Valentin irfanının *Aion*'larına benzer bir konuma ve varlık biçimine tâbidir. On iki bin yıllık olarak betimlenen On iki İmam, kendilerinde *Muhammedi Nur*'un[1] baki olduğu ve kendileri aracılığıyla tedricen indiği *Nur'un On iki Perdesi hadisini* okuduğumuz vakit, özellikle anımsama yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu iniş, *archehistoria*'dır, demek istediğim, peygamberliğin ve peygamberi vahyin "*metatarihsel* bir tarih öncesidir."

Şunu akıldan çıkarmamak gerekir; İslam'a nebeviyetini veren büyük Şiilik fikridir. Şii ilahiyatta bu nebeviyet, ima-

---

[1] Kadı Said Kummi, İbn Babuyeh'in *Tevhid*'inin yorumunda sürekli olarak "On iki Perde" *hadisine* değinir: Kitap II, bölüm XII, *hadis* 6, ms. Farsça 144^{b}; bölüm XXXVIII, *hadis* 3, 252^{b}, 254^{b}. Ayrıca bkz. "Beyaz Bulut" *hadisi* yorumu, ms. Farsça 35^{a}. Bkz. *En Islam iranien...*, cilt IV, kitap V.

miyeden ayrılmaz; çünkü zahir ve batin, tıpkı peygamberlik ve velayet gibi, ilahi vahyin iki *kutbudur*. Velayet, Tanrının Dostuna ya da Sevdiğine, Tanrının velisine ya da habibine layık nitelemedir. Bu ilahi yakınlık, Peygamberin kendisinde, peygamberi vazifesinin kaynağıdır; şeriat getiren peygamber olarak ifşa etmediği batındır. Bu batının ifşası, İmamın mutlak velayet ile Peygamberden edindiği cezbesidir. Peygamberin, Tanrının kendisi aracılığıyla peygamberliği mühürlemiş olduğu "peygamberlik Mührü" olduğu gibi I. İmam da "mutlak velayetin Mührüdür"; XIII. İmam, henüz gelmemiş ve şu an İmam-ı Gayb ise Muhammedi dönemin "velayetinin Mührüdür". Ulu *kutbiye* işlevi, peygamberi vahiylerin bütününün batınını kutuplaştıran olarak Muhammedi nebeviyet batınının imtiyazıdır. Bu sebepten ulu Kutb, "kutupların kutbu" niteliği, esasında I. İmama ve onunla birlikte de, bütünü tek ve aynı Nuru oluşturan On iki Tamlığın İmamlarının her birine aittir.[1]

Kısaca hatırlattığımız bu birkaç kavramda, İmamın kutbiye işlevinin özellikle belli başlı hatlarıyla belirdiği yanı ortaya koyalım. Burada Şii ilahiyatının direği olarak ele alınan eski kitaplardan birine gönderme yapıyorum: Şeyh Sadık İbn Babuyeh'e (381 h./992) ait olan ve Safevi dönemi büyük İran düşünürlerinden biri olan Kadı Said Kummi'nin (1103/1691) hâlâ basılmamış devasa ve önemli bir yorumunu yapmış olduğu *Kitab*-ı *Tevhid*.[2] Sadık'ın eserinin XII. bölümü, "ilahi Yüzü" konu alan bölüm, çoğunluğu V. ve VI. İmamlara, birkaçı da I. ve VIII. İmamlara uzanan on bir tane *hadis* muhteva eder. Bu on bir hadis, İmamların

---

[1] Bkz. Haydar Amoli, *Cami'ül-esrar*, §§ 756-757, s. 380, Osman Yahya ile işbirliği içinde yayınlanmış baskıda §§ 766, ss. 383-384 (*Bibliotheque Iranienne*, cilt. 16).

[2] Şeyh Sadık İbn Babuyeh'nin *Kitab-ı Tevhid*'i ve Kadı Said Kummi'nin yorumu için son yıllarda verdiğimiz derslerin raporlarına bkz, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes* (Sorbonne), *Section des Sciences religieuses*, yıl 1965-1966, s. 102 vd.; yıl 1966-1967, s. 106 vd.; yıl 1967-1968, s. 138 vd. Ayrıca bkz. *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'apres l'œuvre de Qazi Sa'id Qommi*; *Temple et Contemplation*, Flammarion, 1980, s. 197 vd.

kendilerine verdikleri eğitimi takiben onları Kur'an'ın şu ayetinin anlamı üzerine sorgulayan yakınlar ve müritlerin eğitimlerini iletir: "Onun yüzü dışında her şey helak olacaktır" (28:88). Ayetin son kelimesindeki zamirin (*illa veche-hu* [*onun* yüzü dışında]) *kime* ve *neye* gönderme yaptığını bilmek gerekir. Kimin Yüzü. Alışagelmiş, sıradan tefsir, Tanrının Yüzü hariç her şeyin fani olduğunu anlamakla yetinir. Kimi mistikler ise dilbilgisi kurallarını kendilerine sıkı sıkıya buyurduklarını anlamıştır: "Bu şeyin *yüzü* hariç her şey fanidir"; yani ondaki Yüz ölümsüzdür, ve böylelikle yaptıkları tefsir bir skandal etkisi yaratır. Şiilik İmamları tarafından açıklanmış yorumbilgisinin anlamaya çalıştığının özelikle bu sonuncu tefsir olduğunu dile getirmek oldukça mühimdir. Ya da işin doğrusu şunu demek gerekir ki yorumbilgileri aynı anda iki anlamı da kavramaya çabalar. Bu noktada soru şu şekilde belirir: Çifte anlamın imkanı ve her yorumun ölümsüze gönderme yapmasını sağlayan bu *Yüz* nedir o zaman? İmamların eğitimlerini adım adım sarıp sarmalayan bu çifte anlamın bağlantısı ve uyumluluğudur.

Bölümün ilk beş hadisinde bu bağın oluştuğunu görmekteyiz: *a.* Bir yandan ilk üç hadis bize, bir varlığın ölümsüz Yüzünün onun dini olduğunu öğretmektedir; *Din* kelimesi, yorumcu Kadı Said'in de vurguladığı üzere, bir varlığın samimi imanı, Tanrı eşliğinde gizlice edinilmiş ve zahiri dinin (*şeriatın*) dayanak, araç olduğu iç haller olarak anlaşılmalıdır. "Din" burada bir varlığın ruhani tavrını, ilerleyişini, İlkesine doğru ruhani istikametini *–itinerarium mentis in Deum-* ifade etmektedir. Sonuç olarak da *şeriatını* içsel olarak eyleyen kişinin Tanrıya sunduğu şeyi, yani "yüzünü", Tanrıya sunduğu yüzünü ifade etmektedir. – *b.* Öte yandan, takip eden hadiste V. ve VI. İmamların şunu beyan ettiklerini duyuyoruz: "Ölümsüz Tanrının Yüzleri biziz (İmamlar)." Gene öte yandan, ölümsüz Yüz; bir varlığın ruhani varlık biçimidir, tavrıdır, kalbinde eylediği dindir. Bu şekilde sağlanan bağ nasıl doğrulanır?

İlk hadis, V. İmamı, (Şii hikmetinin kendisine "tezlerini" borçlu olduğu) Muhammed Bekir'i ve yakınlarını ortaya koymaktadır. Metnin başladığı anda görüşme halihazırda

devam etmekteydi; Tanrıya bir "Yüz" atfetmenin meşru olup olmadığını kendimize sormaktaydık. Müritlerinden biri dayanak olarak Kur'an'ın şu ayetinde (28:88) Tanrının zaten kendine bir "Yüz" atfetmekte olduğunu ileri sürer: "Onun yüzü dışında her şey helak olacaktır", genel tefsire göre Tanrının Yüzü dışında demektir. Lakin İmam, Tanrıya bir Yüz atfedersek, Ona gövdeler de atfetmemiz gerektiğini hissettirerek, alaylı bir şekilde sorar: "O halde geri kalan her şey yok olur, bir tek Onun Yüzü kalır öyle mi? O da kalmaz," diye ekler. "Tanrı, ona bir Yüz atfederek tasvir edemeyeceğimiz kadar uludur. Ayetin anlamı, her şeyin yok olduğu, yitip gittiği, bir tek dinin kaldığıdır; zira Yüz, kendisine doğru yol aldığımız şeye doğru döndürdüğümüzdür." Bahsi geçen insanın Tanrıya çevirdiği Yüz, Tanrıya gösterdikleri Yüz, yani dinleri, en samimi ruhani tavırlarıdır.

Yorumcu Kadı Said Kummi şuna dikkat çeker: İmam Muhammed Bekir'in karşı çıktığı fikir; Tanrının diğer yüzler arasında ve diğer yüzler gibi bir yüzünün olmasıdır - misal Amr ve Zeyd'inkiler (ya da Pierre ve Paul'unkiler) gibi-; belli bir Yüzünün hatta pek çok Yüzünün –misal 28. ayette bu Yüzün bahsi geçer– olması değil. Lakin bu Onun, Zeyd ya da Amr gibi bir Yüzünün olması demek değildir. İlahi Yüz her seferinde, inanana gösterdiği Yüzün haline bürünür. Demek ki burada ne antropomorfik bir edebiyatçılığı benimseme ne de tecelli tarzından akılcı bir istiare aracılığıyla kaçınma söz konusu değildir. *Mütecelli* ve *mütecella le-hu* arasındaki *tecelli ilişkisini* sezmek kalır bize. Tanrı, her birinin ruhani mertebesine ve kabiliyetine uygun olarak göründüğü kişilerin her birine tecelli eder.

İşte tam da bu noktada oluşuverir bir varlığın dini olarak Yüz, ve İmam olarak Yüz arasındaki bağlantı. *Vechullah*, Tanrının Yüzü dediğimiz zaman, der Kadı Said Kummi, kendisi sayesinde Tanrıya döndüğümüz, Ona yönelten şey anlaşılır; öyle ki Tanrıya doğru bu "geri-dönüş" hareketi, hacının Tanrıya yüzünü döndüğü anda Tanrının da hacıya *yüzünü dönmesini* mümkün kılan aynılığı içerir. Tanrıya çevirdiği bu yüz, bir varlığın dininin ta kendisidir. Lakin Şii bir mümin için bu demek olur ki, der, bu Yüz, özelikle içsel

yaşamlarını, içten tavırlarını, Tanrıya çıkan nur yollarını ve onların bu Nuru seyirlerini şekillendiren, kendisine Peygamber ve İmamlarca gösterilen Yüzden başkası değildir. Onların (zahiri ve batıni) havadislerine nail olmak, bunların izinde seyretmek, peygamberleri ve Dostları vesilesiyle bu müjdede kendini gösterdiği haliyle "Tanrıya dönmek"tir. İşte bu sebepten bir varlığın imanı, dini aynı zamanda bu varlığın inandığı din nezdinde Tanrıya sunduğu Yüzdür; ve Tanrının peygamberleri ve Dostları vesilesiyle bu varlığa indirdiği din dahilinde ona gösterdiği ilahi Yüzdür. Bu noktada, ayetin bahsettiği bu ölümsüz Yüz hakkında kendisini sorgulayan müritlerine hitaben VI. İmamın, İmam Cafer-i Sadık'ın verdiği belirleyici cevaplar işe dahil olur: "Tanrının yok olmayan Yüzü biziz" der. *Biz*, yani İmamlar, ya da tam anlamıyla On dört Masum.

Şüphesiz burada ebcet hesabının, felsefi alfabe ilminin bir ayrıntısını, pek çok Şii yazarın üzerinde durduğu ayrıntıyı öne çıkarabiliriz: *vech* [yüz] kelimesini oluşturan üç harfin sayısal değeri tam olarak on dört (v=6, c=3, h=5) rakamını, yani On dört Masumun rakamını verir. Hadislerimizde, Yüz aracı terimiyle gerçekleştirilen, İmam ve din eşleştirilmesinin akabinde İmamın zatında – Mazdeizm eskatolojisindeki ve Manikeist irfandaki – *Daena*'nınkine benzer bir figürün belirtildiğini dile getirebiliriz. *Daena*, ölüm eşiğini aştığı anda müminin huzuruna çıkan ve ona kendisini onun *dini* ve onun *kendisi* olarak tanıtan, göz kamaştıran güzellik figürüdür. Şii Ruhani için, İmamın bilgisi karşılıklı olarak kendilik bilgisine bağlıdır. Kadı Said, VI. İmamın beyanını takiben "[bu beyanların] gizli şeyleri dikkatlice incelemeyi bilenler için pek değerli bir işaret barındırdığını" dile getirir. Bu beyanların Şii ruhaniyetinin bütün gizini barındırdığı bile söylenebilir. Bu, Peygamberin ve İmamların zatındadır, çünkü onların hepsi, Tanrıya çevrilmiş insanın Yüzü ile insana gösterilen Tanrının Yüzü arasındaki karşılıklılığın, tam benzerliğin oluşturduğu tek bir ve aynı Nur'dur.

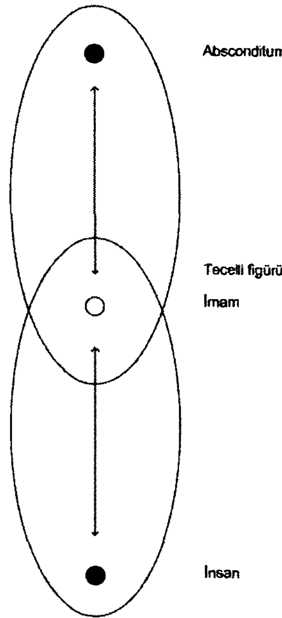
Geniş ölçekli gelişmeleri özetlemek ile yükümlü olduğumuzdan şu öncülleri ve sonuçları işe dahil ederek devam edeceğim. Bir varlığın ölümsüz Yüzünün onun dini olduğu

söylendi, yani samimi bir biçimde yaşanmış ve eylenmiş imanı, esas ruhani varlık biçimidir zira Tanrıya sunmakta olduğu Yüz budur. Lakin, aynı zamanda, bu imanın niyeti, müminine kendini sunduğu, tanıttığı haliyle Tanrıya, yani Tanrının insana sunduğu Yüzüne yöneltilmiştir. Bu, Şii düşüncesi için ehemmiyetini bölümün başında hatırlatmış olduğum apofatik ilahiyatın üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Özünün en gizli yanlarında Tanrı bilinmez, tahmin edilemez, dile getirilemezdir. *Absconditum*'un insana sunmakta olduğu Yüz, *Deus revelatus*, "antropomorfik" dediğimiz bütün sıfatları destekleyen zorunlu olarak bir tecelli Figürüdür. İnsana çevrilmiş bu ilahi Yüzü tanır İmam olarak Şii irfanı. Bu Yüz olmaksızın, bu tecelli olmaksızın insanın, ne duası ne de düşüncesi için yönelim *kutbu*, *kıblesi* olmazdı. İşte bu sebeple İmamın ilahilikle olan ilişkisi, demir akkorlaşmaya başladığında demirin ateş ile olan ilişkisine benzer. Tıpkı demirin ateş olmadığı gibi, İmam da Tanrı değildir; fakat demirin desteği olmaksızın, ateş gözükmez; Yüz olan İmam olmaksızın Tanrının tezahürünün mümkün olmayacağı gibi.

Aynı şekilde kendisine İmamda beliren ilahi Yüze imanı, dini olarak Tanrıya sunduğu Yüz, müminin imanı; bu imanın, bu dinin aynı biçimidir. Yani bu Yüz babında ve aracılığıyla Tanrıya sunar insan kendini. İnsanın kendisi aracılığıyla Tanrıyı tanıdığı Yüz (yani İmam), Tanrının kendisi aracılığıyla insanı tanıdığı Yüzün (yani Tanrının tanıdığı insanın bu Yüzü yani dini) aynısıdır. Şii ruhaniyet burada Eckhart Ustanın bazı önermelerine çağrışım yapar: "Kendisi aracılığıyla Tanrıyı tanıdığım göz, Onun da beni tanıdığı gözdür" (hatırladığım kadarıyla alıntılıyorum). Böylelikle İmamlar tarafından defalarca tekrarlanmış beyanın ehemmiyetini tasdik ediyoruz: "Bizler Tanrının Yüzüyüz"; Tanrının *bütün* bilgileri dahilinde insanlara gösterdiği Yüz, ve bu bilme ve tanıma eyleminde, yani dinlerinde insanların Tanrıya sundukları Yüzüz. İmam olan bu Yüz, insan için ve insanda, Kur'an ayetinin "Onun yüzü dışında" (*illa vechehu*) ifadesinin gönderme yapmakta olduğu insanın ölümsüz Yüzüdür. Hıristiyan ruhaniyet nasıl ki İsa merkezlidir; Şii

ruhaniyet da İmam merkezlidir. [Bu ruhaniyet] İmamı kutup olarak tayin eder, çünkü İmam merkezciliği ve İmamın, *tevhidin* aşkınlığının ve saflığının, Yeganenin birliğinin güvencesi olarak bu kutupluluğu ortaya koyar.

Yazarlarımız sıklıkla şunu tekrar ederler: İmam olmaksızın *tevhid* imkansızdır. *Teşbih* (antropomorfizm) girdabına ya da *ta'til* (alegorizm, agnostisizm) girdabına düşeriz. Tam da bu noktada, ilahiyat ve karşılaştırmalı hikmet araştırmalarında büyük önem taşıyan bit temaya nüfuz ederiz.



Durumu bir diyagram ile şekillendirecek olursak, birbirini kesen iki elipsi göz önüne getirebiliriz; aralarında kalan bölmenin her iki alana da ortak olduğu bir diyagram. Bu ortak bölme, İmamı temsil edecek olsun. *Deus absconditus* ve onun Yüzü yani İmam olan tecelli Biçimi arasında bir kutupluluk vardır. Aynı zamanda, kendisine ilahi Yüz olarak belirdiği insan ve bu Yüz arasında da kutupluluk vardır. Lakin *Absconditum* ve insan arasında kutupluluk bulunmamaktadır.

Şüphesiz bütün bunlar İmamiyenin mükemmel bir *içselleştirilmesini* içermektedir. On iki İmam, pekâlâ ki, müritlerinin

imanına tarihsel kişiliklerinin dışsal koşullarında belirmemiştir. Veyahut bunların tarihsel zatları, esasen ilksel Muhammedi Nurun bütünlüğünü oluşturan "Nur zatlarının" tecelli (*mazhar*) biçimi olmuştur. Kadı Said Kummi'nin yorumladığı Sadık'ın kitabının XII. bölümünde konumlandırılmaya çalışılan işte İmamın bu bütünsel mevcudiyetidir. Demek oluyor ki ne rastlantısal sosyal bir bağlama sadık bir kayıp geçmişe gönderme yaparak ne de duyularca algılanabilir fenomenal bir diyara gönderme yaparak Tanrının Yüzünün ya da –*velayeti* peygamberi vahyin batınisi olmaklığıyla *kutbun* ta kendisi olan İmamın– İmamın zatındaki insanın Yüzünün beraberliğine şahitlik edemeyiz. Her şey, Nefsin duyumlar ötesi diyarı mertebesinde, akılsal soyutlama ya da duyumsanır somutun diyarı değil ruhani somutun ya da somut ruhaninin diyarı olan *melekut* mertebesinde tamamlanır. Şiiliğin mistik ruhaniyeti Ruhani olanı varlığın başkalaşmış gecesinin karanlığına daldıran bir gizemcilik değildir; aksine bu ruhaniyet esasında, Yunanca terimi *prosopon* olup Arapça *vech* kelimesinin tam karşılık geldiği içsel bir mevcudiyet ile, bir Yüz ile karşılaşmanın ta kendisidir. Bu ruhaniyet, *fena*'dan bahsederken bahsi geçen hiç de insan zatının hiçlikte yitip gitmesi değil, İmam aracılığıyla "Tanrının Dostlarından" biri olan kişide "yaratım" boyutunun ilahi boyutuna yükselmesidir.[1]

Kadı Said'in bize İmamiyenin içselleştirilmesi –diğer bir deyişle İmamın benim için Tanrının Yüzü ve Tanrı için ise benim Yüzüm olduğunun kabulü- olarak sunduğu olgudan çıkarmamız gereken şey, kendi hakikatindeki insanı oluşturan bu iki "boyutun" (*cihetin*) ışığı altında zuhur eder.

Karşılaştığımız şey, Plotinos'un *Enneadlar*'ında ruhun "iki yüzü" motifiyle öğrettiği şeydir. Ki bu motif İbn Sina'da da göze çarpar; İbn Sina'nın melekiyet teorisinden kaynaklanır. Kerubi tamlığın on Aklının her biri, İlkesinin gerektirdiği mevcudiyeti, kendi varlık eylemini oluşturan bir nur "boyutuna" sahiptir. Bu nur boyutundan, hiyerarşik açıdan devamını sağlayan Akıl sudur eder. Bu Aklın, kendinde

---

[1] Bkz. Haydar Amoli, *a.g.e.*, § 785.

kendine has *neliğini* barındıran, *varlığı olan* bir gölge "boyutu" vardır. Ki (hiç de Ehrimenvari olmayıp aksine olağanlılığını, bilkuvve yokluğunu ifade eden) bu gölge boyutundan sudur eder Gök ve Göğün hareket ettirici Ruhu. Birbiriyle dayanışma içindeki iki boyut: ancak bir şeyin *neliği* ile var olma eylemi, *bir şeyin var olma* eylemi olabilir. Öyle ki nur, ancak bir ekran kendisini kavradığı zaman görülebilirdir. Sühreverdi'de bu ikilik, daha doğrusu *ikililik* (çünkü *çiftebirliğin* bahsi geçmektedir) Melek Cebrail'in, faal Aklın, insanlık Meleğinin iki kanadının fevkalade sembolünde ifade edilir: bir yanda mutlak nurun kanadı, diğer yanda ise zifiri karanlığın kırmızımsı rengini temsil eden karartılmış nurun kanadı. Bu şema, filozoflarımız, özellikle Molla Sadra Şirazi'de ve Şeyh Ahmet Ahsai'de oldukça özgün bir biçimde işlenecek olan varlık metafiziği çerçevesinde görülebilir.

Burada Kadı Said Kummi bize, her varlığın iki yüzünün olduğunu hatırlatır: biri kendine doğru ya da kendi tarafına dönmüş yüzdür; bu varlığın olmadığı her şeyden mahrumiyeti, olumsuzluğu, karanlığı, sefaletini ortaya koyan kendi neliğidir. Diğer yüz ise nur boyutu olan, varlık ve mükemmelliğinin fiili hali olan, varlık nedeni olan İlkesinin, ebedi Yaratıcısının tarafına dönüktür. Bu şema ile Kadı Said, sonuca bağlayıcı bir biçimde, ilahi Yüzün her varlıkta, yani "gerçek zatında" (*prosopon*) nasıl da Tanrının o zata çevrilmiş aynı Yüzünü yansıttığı göstermeye çabalar; bu Yüzün, bu "zatın" nasıl da hem o kişinin dini hem de *kutup* olarak İmam olduğunu göstermektedir. Ve bunu da Peygambere, ve Peygamber aracılığıyla da her bir mümine, buyruk atfeden ve dilbilgisel keskinliğinde her iki tarzı da tek bir yorumbilgisi döngüsünü tasvir eden bir Kur'an ayetinin (10:105) derinlemesine tefsiri ile yapmaktadır. *Akim veche-ke li'l-Din.* Bunu iki şekilde anlayabiliriz[1]: *a.* "Kendinde barın-

[1] İlk açıklamaya göre *Din*, *vech*'in belirleyicisidir. Bu kelime kendisinden önce gelen isim ile betimlendiği için, *veche-ke*, aidiyet ilişkisi ancak *li'l-Din* tamlamasıyla belirtilebilir. İkinci bir açıklamaya göre ise, *li'l-Din*, amacı belirlemektedir. Bu durumda *li'l-Din vech*'e değil emir kipindeki *akim*'e bağlıdır.

dırdığın Dinin Yüzü olan Yüze burun", ya da daha açıkçasını söylemek gerekirse, senin dinin olan, senin nur boyutun olan bu Yüze burun, zira anın kendisinde dahi seni kendisi gibi Yüze büründüren Tanrıdır. Bir hadiste de dillendirildiği üzere: "Ben saklı bir hazineydim, bilinmek istedim; bilinmek amacıyla dünyayı yarattım." *b*. Ya da şu şekilde anlayabiliriz: "Din *için* Yüzüne burun", şu demek olur ki, kendinden yana, sana dönük, sende kendine has özünü, gölge boyutunu barındıran Yüzüne bürün ta ki İlkene dönük Yüze, nur boyutuna, dinine yükselinceye kadar. Öyle ki, kendiliğinden yerini tuttuğunu düşündüğün olası hiçliğinden, kendi neliğinden kaynaklanan karanlık Yüzden vazgeçerken "hakiki Yüzün" olan ilahi Yüze yükseleceksin.

Bu iki Yüz arasındaki alakanın kendi kendini bilen "ben" öznesi ve bildiği "kendi", kendiliğin bilgisinin nesnesi arasındaki alaka ile aynı şekilde oluştuğunu unutmamak gerekir, tıpkı meşhur şu cümlede de buyrulduğu gibi: "Kendini bilen Rabbini bilir." İrfanda bu bağ, arifin nefsi ve göksel İkizi, asıl Yüzü, "Meleği" arasındaki bağ ile tanımlanır. Burada dönüp dolaşıp üzerinde durduğumuzun bu terim olduğunu da fark edeceksiniz. "Kendi"nde, arifin "Meleği"nde yatar kendinde ve kendi için olan ilahi Yüz. Bu Yüze "bürünmek", onun fiili halde görünüre bürünmesine izin vermektir. "Ben" öznesi işte bu boyuttur veyahut öncelikle yalnız olan ve Nur Yüzüne dönük Yüzüne bürünerek bu yalnızlığı terk eden benlik Yüzüdür. İşte bu nur Yüzü, dinin, varlığının İmamı, "Meleğin" aynı zamanda hem kendidir hem de her daim kendi olan kendinden gayrıdır. Bu sebeptendir ki Kadı Said şu şekilde sonuca bağlar: "Sefalet Yüzünden vazgeçtin zira din (nur Yüzün) mahlukatın Tanrıya dönük Yüzü, Tanrının mahlukata dönük aynı Yüzüdür. Bunu kavradığın andan itibaren Kur'an ayetinin (28:88) buyurduğu *illa veche-hu*, kendinden önce gelen ismi betimleyen *hu* [*onun* Yüzü] kelimesini şeye ya da Tanrıya ithaf etmekle aynıdır. Zira anlam aynıdır; çünkü bir şeyin yok olmaz Yüzünden anladığımız o şeyin Tanrıya dönük Yüzüdür (ve Tanrının aynı Yüzünün bu şeye dönük olmasıdır).

Bu iki Yüzün her biri diğerinin aynasıdır. Biri, öteki onu temaşa etmeden, kendini temaşa edemez. Biri ötekine göründüğü müddetçe diğeri de ona görünür. Velhasıl şöyle özetleyelim: Tanrının insana dönük Yüzü ve insanın, bir varlığın dini olarak, Tanrıya dönük Yüzü arasındaki birliği İmamların şu sözleri doğrular: "Bu Yüz *Bizleriz*'dir." Kadı Said bu cümleyi şu şekilde açıklar: "Din", Kur'an'ın 3:17 ayeti uyarınca *İslam* demektir. Lakin İslam, kelimeyi önceleyen her türlü inanca dair ve tarihsel anlamdan da öte, bütünüyle Yüceler Yücesi ilkeye dönmeye, yani yüz yüze gelmeye, dayanan ilahi hizmet (*ibadet*) olarak anlaşılmaktadır. *Yüz yüzelik* fenomeni *İslam* faaliyetinin dahilindedir. Tıpkı Peygambere buyrulduğu üzere: "Yüzüne bürün" dedi onun aracılığıyla bütün müminlere. Peygamberde bu Yüz, bölümün başında üzerinde durmuş olduğumuz, *velayete*, peygamberi cezbesinin kaynağına tekabül eder, bu kaynak Peygamberdeki Tanrıya dönük Yüzdür. Şii arif için ise bu buyruğa itaat, İmamın *velayetine*, peygamberliğin batınisi olarak, "varlığının İmamı" ve kutbu olarak İmama dönmektir. Kadı Said işte bu şekilde dile getirir meramını. Bu geridönüş eylemi "insan, *bu iki Yüz arasında insanın Tanrıya dönük olan* Yüzüne geri döndüğü ölçüde gerçekleşir. Zira İmamlar, her müminin Tanrıya dönük Yüzüdür, çünkü onlar Tanrının Eşikleridirler (*Bab-ı Allah*) ve çünkü bir şeye, ancak onun götürmekte olduğu yolu takip ederek ve onun eşiğinden geçerek yöneliriz. Öyle ki, harici ve zahiri dünyada kitabi Duayı okuyanın, yüzünü aziz Tapınağa, harici ve zahiri dünyada Tanrının eşiği ve Tanrının evi olan Tapınağa doğru (*Kabe*'yi kıble olarak almak) çevirmesi gerektiği gibi; insanın, ruhani marifetinin ve ilahi hizmetinin gerektirdiği bütün koşullarda, *kalbinin Yüzünü* hakiki Yüze ve dahili ya da batıni Eşiğe doğru, saf nurun Kabe'sine doğru, üstün diyarın aziz Tapınağına doğru çevirmesi gerekir.[1] Zira onlar (On iki İmam), Tanrının bu eşiği, Tanrının

[1] İmam figürünün, "Haccın esrarı" üzerine risalesinde sözü geçen Tapınağın içselleştirilmesine benzer bir içselleştirilmesi gerçekleşmektedir. Üst diyardaki prototip Tapınakların, dünyevi bu diyarda bir örne-

bu Yüzü, Tanrının bu dini, bu aziz Tapınaklardır aynen şu ayetin *tefsirinde* de dile getirildiği üzere: 'Tapınaklar Allahındır; [buralarda] Tanrıdan başkasının adını ağzınıza almayınız' (72:18). Bu Tapınaklardır işte İmamlar. Dönün o halde yüzlerinizi bu aziz Tapınağa, zira kendilerini (batini açıdan) yönelim *kutbu* olarak almadığımız bütün ilahi hizmetler, ilahi bir hizmet değildir; tıpkı [tasvirlerdeki] dua edenin bir peygamber ya da melekler arasında bir melek olmadığı gibi, *Kıble*'ye dönmeksizin gerçekleştirilen (zahiri) ilahi hizmetin aslında ilahi bir hizmet olmadığı gibi." Kanaatimce ne Şiiliğin, İmamiyenin İslam Batıniliği için ne ifade ettiğini, ne de İmamın *mütecelli* zatı aracılığıyla Yüzün, Tapınağın, *Kıble*'nin batıni anlama geçişini göstermeyi Kadı Said Kummi'nin birkaç satırda özetlediğinden daha iyi anlatamayız. Yazarımız sonuç olarak şöyle der: "İşte bunların hepsinde olağanüstü gizler saklıdır ifşa edilmesine izin verilmemiş.[1]" Şii sabrı büyüktür; ben bile pek çok sefer İran'da seçkin bir şeyh, batini ustasının şunu söylediğini işittim: "Henüz vakti gelmedi."

Bu önermeler kesitini akılda tutalım. Din (Nur Yüzünün), mahlukatın Tanrıya donuk Yüzüdür. İmamlar, Tanrının Eşikleri olduklarından, müminin Tanrıya dönük Yüzleridir. Kadı Said pek çok sefer şu şekilde tekrarlar: "İmamlar, Tanrının Yüzleridir, şu anlamdaki, onlar aracılığıyla Tanrı mahlukatlarına döner [onlar tecellidir, Tanrının mahlukatlarına gösterdiği Yüzlerdirler] ve aynı şekilde bu mahlukatların da kendisi aracılığıyla Tanrıya döndükleri Yüzlerdirler", Tanrıya gösterdikleri yüzlerdir çünkü bu tecelli onların dinidir.[2] İmam, bir varlığın dinidir, tıpkı o varlığın dininin o varlığın İmamı, varlığındaki İmamet olduğu gibi. Müminin İmamda görmekte olduğu şey, kendi dini, kendi Nur Yüzüdür. Kendi dininde görmekte olduğu şey ise İmamın

---

ği olarak, Hac ile yüzleşen bir zat olarak "görselleştirilmiş" Kabe tapınağı ele alınmaktadır. Bu şekilde hac, nefsin batini bir haccı olarak bütün bir yaşam boyunca sürmektedir.

[1] XII. bölüm, 149[b] 8. hadis yorumunun sonu.

[2] XII. Bölüm, 150[a] 9. hadis yorumu.

Yüzü, varlığının İmamıdır. Ruhani tecrübenin doruk noktası işte tam da bu yüz-yüzeliktedir (*proso-pon pros prosopon*) aynen bir aynadaki imgemizle yüz yüze olduğumuz gibi. Böylelikle şu meşhur cümlenin ne anlama geldiğini anlıyoruz: "Kendini bilen Rabbini bilir" cümlesi, İmamın bu "kendilik" olduğu pek çok farklı imkan olabilir: "İmamını bilen Rabbini bilir." Burada bile kelimenin tam anlamıyla irfani tecrübe diyebileceğimiz şey doğrultusunda yol almaktayız, öyle ki her bir varlık, kendilik bilincine ulaşarak, kendi varlığının *ikiliğini* deneyimler; burada Şii irfanında ise İmamının, kendi varlığının *kutbunun* ikiliğini deneyimler.

Bu imalar ağı dahilinde biraz önce üzerinde durmakta olduğumuz, İmamın zatının hem Tanrının kendisi aracılığıyla insana bakmakta olduğu göz hem de insanın kendisi aracılığıyla Tanrıya bakmakta olduğu göz olduğunu doğrulamış bulunmaktayız. Bir görüşme esnasında İmam Cafer şunun üstünde durur: "İnsanda Tanrının bir rüyeti olduğundan bu yana insanda Tanrının Yüzü olmaya devam etmekteyiz." Bir mürit sorar: "Rüyet nedir?" İmam cevaplar: "İhtiyaç. Onlardaki bu Tanrı ihtiyacı kalmadığında ise Tanrı onları yanına alır.[1]" O halde, *gaybet* teriminin, İmamın Gaybetinin ifade ettiği de işte budur ve bu, içinde bulunduğumuz andır. Şüphesiz, bu gaybet, artık Tanrıya "ihtiyaçları" olmayanlar içindir. Lakin duyulardan [gayrı] "İmam-ı Gayb"ın kalplerinde mevcut bulunduğu hatta ruhani duyularına göründüğü kimseler de vardır. İşte on asırdır süregelen Şii bilincinin dahili tarihi de burada yatar. Görünür ya da görünmez, bilinir ya da *incognito* İmam, dünyanın *mistik kutbu* olmaya devam eder.[2] Eğer var olmuyor olsaydı insanın bütün dünyası yıkılır giderdi. Zira insanın dünyası, duyularötesini, Doğanın, göklerin ve yeryüzünün *melekutunu* kapsar; her türlü duyumsanır fenomen ruhani diyardaki bir halin ya da olayın yansımasından ibarettir. Bu bağı sağlayandır işte mistik kutup olarak İmam. Eğer bu bağ kopacak

---

[1] XII. bölüm, 146[b] 7. hadis yorumu.

[2] Bkz. Sühreverdi, *Kitab'ül Hikmet'ül-İşrak*, § 5, s. 12 ve s. 306 (Bibliotheque Iranienne, cilt 2). Tahran-Paris, 1952.

olursa, insan durumu, insanlıktan çıkardı. Bu sebeptendir ki İmam, Tanrının kendisi aracılığıyla hâlâ dünyaya bakmakta olduğu gözdür.

Kadı Said Kummi, ihtiyaç ve rüyet arasındaki bu bağıntıda gizli diyalektiği derinlemesine sezmiştir. İmamın cevabına ithafen Arapçada oldukça yaygın olarak kullanılan bir söz kuruluşunu açıklamaktadır: şu ya da bu şeyin bir rüyetine sahibiz demek aslında o şeyde bir ihtiyacımıza cevap veren bir yarar gözetmek demektir. Kanaatimce, şu ya da bu şeyin "bize baktığını" söylediğimizde Fransızcada da aynı şey geçerlidir. Esasında, bu pek de doğru değil. Zira bir şey "bakmaz". Ona bakan sizsiniz. İşte tam da siz ona baktığınız için, o da size bakar. Onun size bakmadığını söylemek aynen sizin de ona "bakmadığınızı" söylemektir. Oysa mevcut dünyamız, en azından çoğu insan için Tanrı sualinin sorulmadığı bir dünyadır; bu sual artık aşılmıştır, öyle ki artık bu sorunun bize bakan bir tarafı yoktur. Bu bağlamda, bu sıradan cümle, edebi anlamında birdenbire pek de hoş olmayan bir çağrışım yapar. Evet, "Tanrı bize bakmıyor" demek bizim de Ona bakmadığımız anlamına gelir. Bu karşılılık yasası pekâlâ ki kaçınılmazdır. Tanrı bana baktığı sürece ben de Tanrıya bakarım, Ona "bakmaktayım". Tanrı bana bakmayı bıraktığında ben de Tanrıya bakmayı kesmekteyim. İşte bu *gaybet* devridir, ve gaybet karşılıklıdır. Aynı anda hem Tanrının insana yönelttiği hem de insanın Tanrıya yönelttiği bakıştır işte İmam, mistik *kutup* olarak, Tanrının insana dönük Yüzü ve insanın Tanrıya dönük Yüzü olarak İmam. Bu sebeptendir ki batınilerimiz bu mistik *kutup* olmaksızın insanlığın, varlık nezdinde sebat edemeyeceğini tekrar eder durular. Başka bir deyişle insan, insani gerçekliğinde, *kutbiye* boyutunu kaybettiği takdirde var olamaz.

Terimin oldukça önemli olduğunu ve Şii düşüncesinin hem bu terimin metafizik derinliğini hem de ruhani tecrübedeki dolaysız verimliliğini –ki bu verimlilik, Tasavvufta meşhur Hallaç paradoksu: "Ene-l Hak" olarak açıklananınkinden oldukça farklı bir mistik tecrübe meydana getirir- ortaya çıkardığını söylerken abartmadığım kanaatindeyim.

Kutup olarak İmam figürü ve İmam-merkezcilik Şii mistiğini tam da bu *hybris*'ten [kibirden] korumaktadır.

VI. İmamın başka bir *hadisi* şunu buyurur: "Tanrı bizi güzellikte yarattı. Bizleri insandaki gözü olarak atadı [...]. Bizim ilahi hizmetimiz aracılığıyla Tanrıya tapılır. Eğer var olmasaydık Tanrıya bu dünyada tapılıyor olunmazdı.[1]" Burada yalnızca birkaç kelimeyle alıntıladığım bu hadis, bir Doğa hikmeti çerçevesinde, *melekut* dahilinde algılandığı şekliyle Doğanın mistik bir estetiğini ve simyasını kapsar. Yazar, On dört Masumun "nur zatlarının" oluştuğu "cennet kili" maddesindeki akli, muhayyel ve duyumsanır evrenlerin maddelerinin maddesi olan ruhani narin maddeyi (*madde-i akliye*) göstermektedir. Bu zatların güzellik Biçimlerinde ise yazar ilahi isimler ile dile getirilmiş gerçekliklerin tekerrürünü göstermektedir. Bizim için esas olan şu karşılaştırmada barınmaktadır: Nasıl ki nefsin rüyet melekesi, şeyleri algılayabilmek için, şeylerin –şeyler bu dünyada görünür haldeler iken– bir dayanağa, bir hazneye sahip olmalarını gerektir; temaşa eden de aynen o şekilde, ancak ilahi ışıma –kendisinin haznesi olacak olan– rüyet biçimlerinde belirlendiği, somutlaştığı, mazhar figürlere büründüğü takdirde duyular-ötesi şeyleri temaşa edebilir. *Mazhar* biçim olarak İmam, insanin kendisi aracılığıyla ilahi olanı öğrenebileceği biçimdir. Bu biçim olduğu haliyle tam da insanın gözüdür. Lakin aynı şekilde, İnsan-i Kamil (*anthropos teleios*) olarak İmam olan bu mazhar Biçim; Tanrı nazarında, optik algının tamamlanmasını sağlayan şey, göz için gözbebeği neyse odur. Tanrı işte, Kendisi için görme[2] organı gibi olan bu *anthropos teleios* aracılığıyla bakar dünyaya. Ondan dolaylı ve onun aracılığıyla bakar Tanrı dünyaya ve insanlar da

---

[1] XII. bölüm, 147ª 8. hadis yorumu.

[2] *A.g.e.* Burada bir kelime oyunuyla karşı karşıyayız: bir yanda *ayn-i insan* (tecelli figurü olarak İmam, insanın gözü). Öte yanda ise, kelimelerin yerini değiştirerek *insan-i ayn* (size bakanın gözünün gözbebeğinde gördüğünüz küçük insan, Farsçada *mardomak-e çeşm*, gözün insanı) ile karşı karşıyayız. Bu terim gözün gözbebeğini ifade eder: İnsan-ı Kamil, İmam, Tanrının gözünün gözbebeği, Tanrının kendisi aracılığıyla dünyaya baktığı şey.

Tanrıya. Hatta, On dört Masumun "nur zatları", Tanrının kendileri aracılığıyla müminlerinin yakarmalarını ve çağrılarını duyduğu dikkatli kulakları gibidir.

Kısacası, Tanrı ve insan arasındaki her türlü ilişki, esasen *çifte kutupludur*. İnsan, ancak kendine izafi olan bir Tanrıyı bilebilir, sevebilir ve Ona tapabilir. Tanrının kendisi, *Absconditum*, "insana bakmaz." Her türlü ilahi-insani ilişki, bir *Deus revelatus* ve Tanrının kendisine, kendisi için, kendisi dolayısıyla ifşa olduğu bu kimse arasında gerçekleşir. Burada tanımlamakta olduğumuz şey tecelli ilişkisinden başkası değildir, ki bu ilişkiyi, önceki sayfalarda birbirini kesen ve alanlarının bir kısmında ortak bir bölme oluşturan iki elips ile şekillendirerek gözler önüne sermiştik. Bu ortak bölme İmamdır. İki elipsin kesişme alanı, pozitif ilahiyatın mümkün olduğu tek alandır. İmam, tecelli biçimi, *Deus revelatus*'un bütün tecellilerinin biçimidir; bu haliyle de, tanrılığın kendiliğini olumsuz terimler aracılığıyla açıklayan apofatik ilahiyatın sessizlik ezgisini yerle bir etmektedir. Olduğu haliyle imam, ifşa olan ve ifşa olanın kendisine ifşa olduğu kimse arasındaki tecelli ilişkisinin gerektirdiği iki kutuptan birini oluşturur. Bu bağıntı, tapılan ve tapandan –*Rab* ve *merbub*, ifşa olan ve kendisine ifşa olunandan– oluşan bir aşk anlaşmasındaki gibi birini diğerine birbirlerine bağımlı olacak hale getiren bir bağıntı olarak harikulade bir biçimde Muhyiddin İbn Arabi tarafından incelenmiştir. Yorumbilgisi açısından insan, ilahi İsmin –kendisinde bu mananın bütüne erdiği Öznenin– *significatio passiva*'sıdır, çünkü Ona izafidir. "*Ma'luhiyat*'ımız olmaksızın", diye anımsatır Kadı Said, "Tanrı, Tanrı olmazdı. Bunu iyice bir düşün![1]" İbn Arabi'nin bu sözlerinin yankılandığı Angelus Silesius'un şu beytinde ise: "Tanrı, bensiz yaşamaz, biliyorum ki bensiz Tanrı, göz açıp kapayıncaya kadar geçen sürede dahi var olmaz. Hiç olacak olursam, son nefesini verir O da", ve bunun benzeri birkaç satırı dile getirir.

---

[1] XII. bölüm, 149[a] 8. hadis yorumu. Bkz. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. Pinhan, 2013, s. 99 vd.

Bu cümle ne anlama gelir? Son nefesini veren bu Tanrı da kim? Tabii ki de erişimimiz dışında, "bize zaten hiçbir zaman bakmamış" olan *Absconditum* değil; bizim *kutbumuz* olan ve Ona bakmaktan vazgeçtiğimiz yani insan kendi kutbiye boyutunu kaybettiği zaman kutbiyesi de son bulan [Tanrı]. Bu *kutup*, bu *kutbiye* boyutu hem Tanrıdır hem de Tanrı değildir. Bu, "Tanrının Yüzü", Onun "Meleği"dir. Bu sebepten de Kadı Said Kummi'nin nihayetinde Valentin gnostiklerinde ve Sühreverdi'nin müritleri olan *İşrakiyun*, "doğu" hakimlerinde Melek kavramıyla karşılığını bulan bir İmam kavramına doğru yol aldığına tanık olacağız. VI. İmamın şu sözlerine asıl manasını kazandıran da budur zaten: "İnsan durumu (yani kulluk durumu, *ubudiyet*) derinliklerinde ilahi durumun (Rablık durumunun, *rububiyet*) baki olduğu bir mücevherdir.[1]" Çifte-kutupluluğun sonucu olarak da bu saklı ilahi durum, Tanrının sende ve senin için Yüzü olarak İmam ile, *kutup* ile alakalıdır. İnsan bu kutuptan uzaklaşıp, "Ona bakmaz" olabilir. Bu, bu kutbiye boyutunda kendine bakmayı, kendi kendini tanımayı inkar etmenin aynısıdır: "Kendi kendini bilen" yani kutbunu, İmamını bilen, "Tanrısını da bilir" diye tekrar etmiştir. Kendi kendini bilmeyen, yani ilahi *kutbunun* bilgisinden mahrum kimse için geriye *bilinmez Tanrı* ya da Bilinmez, dahası "bize bakmayan" olan kalır. Angelus Silesius'un önerisinin benzerinden başka bir şey kalmaz elimizde: "Tanrı bensiz yaşamaz" oluverir. Aynı şekilde eğer Tanrı ölecek olursa insanın da ölmesi gerekir. Öyle ki belli bir asır boyunca şu çıkarım yankılanıp durmuştur: "Tanrı öldü." İnsanın da kurtulduğu söylenemez pekâlâ. Günümüzün moda filozoflarından biri, insanın yeni bir icattan ibaret olduğunu hatta "tarihin rüzgarıyla" yok olup gitmesi gereken bir "burjuva medeniyet" icadı olduğunu beyan eder. Geriye hiç kimsenin şimdiye değin hayalini kurmadığı bir hülya kalır. Belki de doğrudur, ama yine de insanın, kutbiye boyutunu kaybetmiş olduğu bir hümanizmden bahsedilebilir mi?

---

[1] XII. bölüm, 149ª 8. hadis yorumu.

Öyle geliyor ki bütün bu meramımızda, ilahi-insani Yüz olarak İmam fikrinde *theoandria* gizeminin, öte yandan da pekâlâ İseviyet gizeminin kıyısı boyunca yol almaktayız. O halde sorulması gereken soru şudur: İmamiyenin İseviyetinkine benzer bir rol üstlenmesi için tecelli biçimi olarak İmamın zatı hangi ontolojik düzeyde konumlanır? Fakat hangi İseviyettir bahsi geçen? Zira İmam Muhammed Bekir, Kufe'de verilen bir vaaz esnasında I. İmamın şu şekilde söylediğini iletir: "Ben ikinci Mesih'im; ben Oyum, o da ben.[1]" İşin nihayetinde, her biri her seferinde ilahilik ve insanlık kutbunu farklı şekillerde konumlandıran birden çok İseviyet olmuştur. O halde nihayetinde İmamiye hangi tür İseviyete tekabül etmektedir?

II. İmamet ve Ademiyet

"Nihayetinde" derken, Şii hikmetinin nazari gücünün, İmamiyeyi – XIX. yüzyılda Batıdaki önemli metafizik sistemlerini besleyen farklı sorunsallar bütününü yepyeni bir perspektifte ele almamızı mümkün kılan – bir zirveye taşıdığını vurgulamak isterim. Burada özellikle; eserleri, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında, İran'da anlamı herkesçe pek de iyi kavranmamış bir döneme nüfuz etmiş ve etkisi, kendi adını da taşıyan *şeyhi* akımıyla devam ederek günümüze kadar gelen Şeyh Ahmed Ahsai'yi (1241/1826) ele almaktayım. Pek çok sefer bu zatın varlık metafiziğine gönderme yapma fırsatı buldum.[2] Bu metafizik, pekâlâ

---

1 Cafer İbn Mansuri'l Yaman, *Kitab-ı Keşf*, ed. R. Strothmann, 1952 (Islamic Research Association, 13), s. 8. "Cebir İbn Yezid Cafi dedi ki: 'Efendim İmam Muhammed Bekir'in babalarını takiben, müminler Emirini takiben bu geleneği sürdürdüğünü işittim. Kufe'de minbere çıkıp şöyle buyurmuş Emir: Ey insanlar! Doğuştan körleri ve cüzzamlıları iyileştiren, (kilden) kuşlar yaratan ve bulutları dağıtan –yani ikinci Mesih– Mesih benim; ben Oyum O da ben.'"

2 Bkz. *En İslam iranien…*, cilt IV, kitap VI ve *yuk.*: "Kahraman destanından mistik destana", bölüm II; *Corps spirituel et Terre céleste* eserimizde çevrilmiş *şeyhi* akımı metinleri; son larak bkz. son yıllarda Şeyh Ahmed

kendiliğinde Ademiyet terimleriyle ifade edilebilir; ve bu manada da bölümün başında bahsettiğim İmamiye ve bir Ademiyet, metafizik kökeni dahilindeki insanın öğretisi arasındaki bağı düğümlemektedir, ki biraz önce sorduğum soru bu noktadan kaynaklanıp bu nokta ile cevaplanmaktadır.

Şeyhte *vücud-u mutlak* kavramının sınırlı bir kavram olmadığını vurguladık; çünkü edilgen geçmiş zaman halindeki *absolutum*, bağlantılı olarak, kendisi aracılığıyla varlığın; hiçliğin, Büyük Uçurumun – onun aracılığıyla *mutlak* emre dahil olduğu – *muaf tutulduğu* bir *muaf tutucu* ileri sürmektedir. Lakin kendini muaf tutan bu *muaf tutucunun* mutlak eylemi bütün yeterli neden ilkelerinden kaçar; bu fiil ancak ve ancak oldukça uzaktan dahi olsa apofatik bir ilahiyat ile kuşatılabilir. Böylelikle muaf tutulmuş varlığa bahşedilen pek çok belirtme arasında bir tek *meşiat* ilahi İrade fikrini, esas kendi kendini-yaratıcı İrade olarak tayin eder.[1] Bu bakımdan, yaratıcı fiil, Demiurgos; öznenin, *meşiat*'ın aynı zamanda fiilin amacı, nesnesi, fiilin aracı, biçimi ve maddesi olduğu bir fiil olarak kendini belirtir. Kendi kendini-yaratıcı esas İrade; kendi kendini yaratarak, kendinden şeyhin "büyük Adem" (*Adem-i ekber, Homo maximus*) olarak adlandırdığı ilk bir metafizik Adem ortaya çıkarmaktadır. Ki *Adem-i ekber*, ne bir baba ne de bir anne ile çevrili olan "babamız" Adem'in, yeryüzüne dair tarihimizin dünyasında *nadir* olduğu bir zirvedir. İlk esas İrade, ilk Adem'dir, Ademlerin birincisi (*evvel-i Ademiyin*); ve Adem'e denk olan Havva, böylelikle muaf tutulan varlığın, yani hiçlikten, büyük Uçurumdan muaf tutulan varlığın muaf tutan özgürlüğe dahil kılınmasıdır. Havva, bu ilk varlık faaliyetinin biçimi, neliğidir. Şii İmamları geleneğinden edinildiği şekliyle Şeyh Ahmed Ahsai ontolojisi Fars metafizik tarihinde oldukça özgün bir yer işgal eder. Bahsi geçen Ademiyet terimlerini göz önünde bulundurarak Molla Sadra Şirazi'nin öze kıyasla mevcu-

---

Ahsai'ye ayırdığımız ders raporları, *Annuaire...*, 1966-1967, s. 109 vd. ve 1967-1968, s. 142 vd.

[1] Bkz. *Annuaire...*, 1966-1967, s. 112.

diyete öncelik veren varlık metafiziğinin, tek başına bir Adem ontolojisi olduğunu söylenebilir.[1] Molla Sadra'nın adeta alt üst ettiği geleneksel varlık metafiziği başlı başına bir Havva ontolojisi olacaktır. Buna karşılık, Şeyh Ahmed'in varlık metafiziği pekâlâ ki bir Adem-Havva metafiziği, varlığın ve özün *kutupluluğunu* baki kılan ve resmileştiren, metafizik bir "androjen" metafiziği olacaktır.

İşte bütün bunlar V. İmamın bazı sözlerinin anlamına nail olmak için ihtiyacımız olan terimleri yansıtır; ki bu sözler pek çok Şii hakimimizin dikkatini çekerek şunları beyan eder: "Tanrı, milyonlarca dünya ve milyonlarca Adem yarattı. Sana gelince, sen bu dünyaların ve bu Ademlerin sonuncususun." Esasında bu, dünyadan dünyaya, İhtimal derecelerinin ve var olma halindeki varlıkların inişini ifade etmektedir. Ademiyet ve İmamiye arasındaki belli bağa gelince, [bu bağ] şeyh, ilk Adem, büyük Adem kavramını ayrıntısıyla incelediği vakit ortaya çıkacaktır.

Kısaca söylemek gerekirse: *1.* İlahi esas yaratıcı İrade, *meşiat* olan BÜYÜK ADEM vardır. Esasen varlığı hiçlikten üstün kılan ilk varlık, yaratıcı fiil, Demiurgos'tur. Çünkü, klasik Arapçada *şey* kelimesi ve *meşiat* (irade) kelimesi aynı kökten çıkar, şeylerin metafizik görünüşü, hakimlerimize Fransızcada *réalité* (Latince *res*, şey kelimesinden türemiştir) [gerçeklik] olarak adlandırdığımız şeyden oldukça farklı bir görünüş ile belirir. Almanca *Wirklichkeit* ("gerçeklik" olarak çeviriyoruz, fakat kökeni *wirken*, eylemek, yapmaktan gelir; bkz. Eski Yunancada τα πράγματα) kelimesine daha yakındır. Aslında var olan şeyler, hakimlerimize göre, ilk İradenin "iradeleri"dirler. *2.* Bu İradenin bir ilk Suduru, mutlak varlık, özgür varlık ve belirlenmiş, mukayyet varlık arasında bir *berzah* –ki bu "berzah"ın üst tarafı bu mutlağa tekabül ederken alt tarafı belirlenmiş varlığa temas eder– vardır.

---

[1] Şeyh Ahmed Ahsai, alıntılayabileceğimiz iki eserde Molla Sadra Şirazi'nin iki risalesini yorumladığı oldukça yapıcı bir eleştiri geliştirir. Molla Sadra'nın Fransızca basımında bu eleştirilerin pek çok kısmı çevrilmiştir, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Bibliotheque Iranienne, cilt 10). Tahran-Paris, 1964.

İşte bu İKİNCİ ADEM, mutlak velayet göğüdür; kendi özünde dahi *on dört* "nurani zatı" (bu *on dört* sayısı diğer irfanlarca da tanınmıştır) sayısını farz eden ilksel *hakikat-i muhammediye*dir. Her şeyin *materia prima*'si [ilk maddesi] Nurdur, ve bu *on dördün* var olması, varlıkta baki olması babında her şeyin kendisinden oluşturulduğu ilahi Emirdir. *3.* İlk Adem'den itibaren ikinci bilkuvve fiil ise evrensel Akıl'dır, Noûς (*akl-ı küll*); işte bu ÜÇÜNCÜ ADEM, sınırlı, mukayyet varlıkların ilkidir.[1]

İlk ve ikinci Adem arasındaki bağa, yani esas İradenin ilksel Muhammedi Hakikati aracılığıyla devamlılığına gelince, bu bağ, demir kırmızıya döndüğü esnada ateşin sıcaklığının demir parçası ile devamlılığına; veyahut ayağa kalkma eylemi ve ayakta duran özne arasındaki bağa benzer: fiil ancak ayakta duran özne, *nomen agentis* vesilesiyle mümkündür, ki bu bakış açısı bize Stoacıların cisimsiz [cisimler] teorisini hatırlatır. Yüz terimi de bu şekilde ortaya çıkar: İmamlar, -bu *makamat* ve Onun arasında ayrım olmamak üzere- Tanrının *makamat*'ı veya "durakları"dır, zira bu *makamat*, bu "duraklar" Onun mahlukları ve hizmetlileridir. Demirin ateş ile olan bağı üzerinden kendimize yol göstererek "Muhammedi Hakikate", tıpkı ilk Adem'e de verdiğimiz gibi *mutlak varlık* adını verebiliriz; bu bağlamda bu hakikatten sudur eden onun *makamat*'ıdır.

Her evrenin Ademinden "babamız" olan yeryüzündeki Adem'e kadar yüce üçlemenin her Ademi, "babamız"

---

[1] Bkz. *Şerh-ül Fevaid*, bölüm V, § 264, s. 106. Burada nadir Tebriz taşbasımı baskısından alıntılıyoruz, 1274h (1858). Şeyh önce *Fevaid* başlıklı oldukça özlü bir kısa risale yazmıştı. Bir arkadaşının talebi üzerine kendi yazdıklarını yeni bir eserde yorumlamış, metnini tek tek ele almıştır. Bu *lemmata*'ların numaralandırılması bize aittir (eserin başından sonuna geçerlidir). Bu durumda her seferinde paragraf numarasını ve Tebriz baskısının sayfa numarasını alıntılamaktayız – aynı şekilde İsmaili irfanda da üçlü bir Adem figürüne rastlamaktayız: Göksel ya da ruhani Adem; yeryüzünde ifşa olmuş *Pananthropos*; bu devrin başındaki "babamız" olan Adem. Bkz. *Triologie ismaélienne* (Bibliotheque Iranienne, cilt 9), dizin. Şema tamamıyla farklıdır ama bir karşılaştırma yapmaya kalkmanın ne yeri ne de zamanı.

Adem'e kıyasla bu "adem-öncesi" Ademlerin her biri, Melchisedec'e, Yücelerin Yücesi gizemli papaza benzerdir: Ne babası ne de annesi vardır. Veyahut, kendi *zatını*, kendi haddini oluşturmakta olan tek bir ruhani babası ve annesinden başka hiçbir babası ve annesi yoktur; var olma eyleminin ta kendisi, nurun kendisinin varoluşuna denk olduğu bir baba ve kendisinin neliğini, varlığının oluştuğu şeyi oluşturan bir anne. İşte tam da buradadır Maddesi ve Biçimi. Şunu da hatırlatmak isterim ki Şeyh Ahmed ontolojisi, Akıldan minerale kadar her bir varlığın bir Maddesi ve bir Biçimi olduğunu doğrulamasıyla öne çıkmaktadır. Bu ayrım, Aklın "maddesi"nin erime halindeki ışıktan (*nur-u zaib*) mineralin maddesinin ise katılaşan, "donma" halindeki ışıktan (*nur-u camid*) oluşmasından kaynaklanır. "Ruhani madde", doğal unsurlardan ve kronolojik zamandan ayrılmış, son derece narin nurdur; akledilebilir evrenin ve muhayyel evrenin nurudur. Bu noktada "maddeciliktense" "ruhani gerçekçilikten" söz etmek daha münasiptir.

Madde ve Biçim, geleneksel hylemorfizmin anahtar iki kavramıdır. Yine de bu terimi kullanmaya devam eden Şeyh Ahmed Ahsai, geleneksel temsilin kökten bir değişimini gözler önüne serer. Maddeyi, anne tarafından, dişil (*materia*, *mater*) taraftan ele alma gibi bir alışkanlığımız vardır. Şeyh ise bunun tam tersini öne sürer: "baba" olan aslında Maddedir, anne olan ise Biçim.[1] Bu; etkileri, bütün bilgi mertebelerinde, mineralojiden estetiğe kadar hissedilmekte olan bir devrimdir. Burada ayrıntılarına girmeyecek olsam da şunu söylemeden geçemem; bu; özellikle de İran'da metafizik tarihinde henüz hâlâ felsefe tarihlerimizin yüzleşmemiş olduğu büyük bir andır. Öncelikle, Aristotelesçi-Thomasçı geleneğin aksine, bireyleşmenin ilkesi olan Biçimdir, Madde değil. Ve şeyh, *varlığın*, şeylerin "maddesi" olduğunu beyan ettiğinde bu belki de birtakım şaşkınlıklar yaratmaktadır; lakin şeyhin varlıktan anladığı "nur"dur ve doğrulamasını işte bu bağlam bütününde değerlendirmek gerekir.

---

[1] *Fevaid*, § 265, ss. 107-108.

Şeyh bu öğretiyi açıklamak, bu değişimi doğrulamak, bunun tersi olan bağı –yani "babanın" Biçim, "annenin" ise Madde olduğunu– öne süren filozofların hipotezlerini eleştirmek adına oldukça uzun sayfalar yazmıştır. İmamların metinlerine gönderme yapan şeyh, Batılı hakimlerimizin genellikle Demiurgosçu *Sophia* olarak adlandırdıkları bu Bağışlayıcıya, *Rahman*'a gönderme yaparak misal İmam Cafer'in bir sözünü alıntılar: "Tanrı, müminleri kendi Nurundan yarattı ve onları kendi Merhametiyle boyadı (*tinctura Misericordiae*). Bu sebeptendir ki, babası ve annesinden ötürü mümin, müminin kardeşidir. Babası Nur, annesi ise Merhamettir.[1]" Zira, bir şeyin kendisinden yapıldığı, yaratıldığı şey, o şeyin maddesidir. O halde, bu noktada Nur, tam da İmamın beyan ettiği üzere, olmak, var olmaktır, ilahi Demiurgos'tan sudur eden budur. Biçim ise bu Sudur edenin belirli yapısı, dış görünüşüdür: Biçim annedir, çünkü onu belirleyerek yeni bir varlık doğuran odur. İnsanda Madde, yaşayan tabiat, canlı varlık olma durumudur; Madde, babadır. Biçim ise düşünen tabiat, düşünen varlık olma durumudur; Biçim, annedir. İşte bu noktadan doğar filozofların insanı "düşünen canlı" (*hayvan-ı natık*, *animal rationale*) olarak tanımlamalarının hikmet eleştirisi. Şeyh, bu tanımlamaya dayatılan herhangi bir varsayımı veya anlamı kabullenmez. Ve bu eleştiri, "theoandria" kavramına dahil edilen insan kavramını da etkiler.

Şunu unutmamak gerekir: Madde, *anne* olduğu zaman, sonsuza kadar kendi çocuklarını doğurabilir, yani yeni şekiller alıp, biçimleri destekleyebilir. Bu haldeyken anne, *subjectum evolutionis*'tir. Buna karşılık, *anne* olan Biçim ise, biçimlerin bu evrimsel neslinden bahsedemeyiz. Biçim, her bir madde ile karşılaşmasında, narin madde, ruhani madde de dahil olmak üzere karşılaştığı bu ya da şu maddeye göre yepyeni bir varlık doğurmaktadır. Madde farklı fakat Biçim, anne hep aynıdır. Oysaki Madde (baba) organik olarak aynı olsa dahi başka bir anneden, farklı biçimlerden doğmuş varlıklar arasında bir boşluk olacaktır. Bu dünyanın madde-

---

[1] *A.g.e.*, § 267, ss. 108-109.

sinden duyular-ötesi dünyaların maddelerine (bu tezden çıkarabileceğimiz mistik bir estetiğin izlerini burada sezinleyebiliriz) kadar sürekli olarak farklı bir madde ile birleşen biçimlerin yükselişinden bahsedebiliriz. Fakat bu, ne bir aynı maddedeki biçimler evrimi ne de farklı biçimlere bürünen aynı bir maddenin evrimi değildir. Şeyhimizde üzerinde durulan, mantıksal bir kavram ile ortaya konan her türlü tek düzeyselleşme aksine, varlıkların kaçınılmaz bireyleşmesi hissidir.

Yukarıdan aşağıya doğru yol alarak, sadede gelmek gerekirse: Şeyhin ontolojisi bir yandan, *ilk yaratılış* ve *ilk nelik* (öz), öte yandan *ikinci yaratılış* ve *ikinci nelik* (öz) arasında esas bir ayrıma dayanır. İlk yaratılış, Demiurgos'ta analizin ayrıştırdığı ilk iki evreyle, esas İrade (*meşiat*) ve belirli istem (*irade*) ile ilişkilendirilir. Var olma eylemini olduğu gibi temellendiren Demiurgosçu eylemdir; bu var olma eyleminin özü ise bu eylemin varlığını oluşturur. Bu iki evre halihazırda, basit bir maddeden (varlık) ve ilksel bir nelikten (özden) oluşan tür düzeyindedir. İkinci yaratılış ise Demiurgos'un üçüncü ve dördüncü evrelerine tekabül eder: *kader* (*hendese*, varlıkların her birine ölçülerini veren somut yapı, "geometri") ve *kaza*, bu *kadere* etkililiğini bahseden "karar". Örneğin tahta, kendisine ayrıştırılan unsurların payı olan basit bir maddeden ve belli bir biçimden, "çizgisellikten" oluşmuştur. Maddesi tahta olan şeyin edinebileceği biçimlere, bir sandalyeye ya da bir puta kıyasla bu ilk yaratılışı ve ilk özüdür. O halde tahta maddesinin, koltuk ya da put biçimine bürünmesi onun ikinci yaratılışı ya da ikinci neligidir (özüdür).

Peki bir canlının ve bir insanın bahsi ne zaman geçer? İnsanın ilk yaratılışı ve ikinci yaratılışı arasına varlığın bütün metafiziğini bir varlık dramaturjisine dönüştüren bir bölüm ekleniverir. Bu bölüm ise Platon'un *Gorgias* diyaloğunun girişine (ruhların bu dünyaya gelmeden önce yazgılarını seçtikleri zamana) tekabül eder. Burada bahsi geçen, metatarihin gizeminde tamamlanan, Kur'an'da da (7:171) ima edilen Sözleşme ya da anlaşma sahnesidir. Yeryüzündeki yaşamlarına başlamadan önce bütün insanlara yöneltilen

sorgulama sahnesi: "Ben sizin Tanrınız değil miyim?" Kendi rızalarınca insanlar, bu dünyadan önceki varoluşlarında; bu dünyadaki kaderlerini seçtiler. *Tinctura Misericordiae*'den bahseden VI. İmamın *hadisinin* buyurduğu şey de budur: Merhamet; olmanın, var olmanın rengi; ikinci yaratılışıdır. Merhamet, "değil miyim?" sorusuna razı olmuş olanın Biçimidir. Hakikatindeki (gerçek anlamında insanın "annesi") insani Biçimdir. Buna karşılık, rızasına bir inkar, olumsuzluk karışmış olan kişide bu Merhamet renginin yerini bir Hiddet rengi alıverir.[1] Bu "hiddet rengi", insan görünümüne bürünmüş *şeytani biçimdir*. İnsanlar kendilerini Merhametin çocukları ya da Hiddetin çocukları olarak tayin etmişlerdir. Gene aynı İmamın başka bir meramının anlamı şunu demeye gelir ki: "Bahtiyar olan, anasının koynundan itibaren bahtiyar; cehennem azabı çeken ise anasının koynundan itibaren cehennem azabı çekendir.[2]" Eğer bu meram, doğum eylemi ve ölüm eylemi arasında kısıtlanmış bir yaşamın sınırlarıyla ilişkilendirilecek olsaydı akla aykırı olurdu. Halbuki kendi bağlamında anlaşılacak olunca bu meram, insanın bu dünyaya gelmeden önce bizzat kendisinin razı olduğu sorumluluğu gözler önüne serer. Şeyhin yukarıdaki karşılaştırmasını biraz daha uzatmak gerekirse, ilk neligin, "değil miyim?" sorusunun dramından önce insanın; halihazırda kendisinde ne güzelliğin ne de çirkinliğin barınmadığı fakat tamamıyla bir tahtın tahtası ya da bir putun tahtası olma imkanı ile çevrili tahtaya benzediği söylenebilir. Bir taht haline bürünmesi, "Merhamet rengine" tekabül eder. Bir puta dönüşmesi ise "Hiddet rengine" tekabül eder.

Şeyh, insanı bir "düşünen canlı" olarak tanımladıklarında filozoflarda bu ayrımın anımsamasına benzer bir şeyin gerçekleştiğini kabul eder. Maalesef, klasik tanımları gereği filozofların yaşayandan, *canlıdan* anladıkları tek şey "kendi isteği doğrultusunda hareket edebilen"dir. Filozoflar bu tanım aracılığıyla, yaşayan varlıkların, canlıların bütününü

---

[1] *A.g.e.*, § 275, ss. 112-113.
[2] *A.g.e.*, § 271, s. 111.

kapsayan bir cins tayin ediverir ve bu cinsi belirli biçimlerine göre türlere ayırıverirler. Hataya düştükleri işte bu noktadır. Algıladıkları birlik, sadece mantıksal bir kavramın birliğidir, ruhun bir görüşünün birliği. İşte bu kavramdan da bu farklı türlerin her birinin, şüphesiz aynı isimlendirmeye –yaşayan, canlı isimlendirmesine– mensup oldukları dışsal gerçekliğe geçerler; fakat bu adlandırmaları edindikleri mekanlar ve anlar birbirlerinden aslen farklıdır.[1] Bunları tek düzene sokan kavramların yanıltıcı diyalektiği yerine, onları doğuran biçimlerin ve varlıkların indirgenemez çeşitliliğini göz önünde bulunduran bir bireysel yorumbilgisini koymak gerekir. Kısacası, şeyhimiz şöyle sonuca bağlar: "İnsanda düşünen tabiat (*natikiye*, "konuşan") ile uyumlu bir şekilde bulunan canlı tabiat (*hayvaniye*) hiç de düşünen türe, havlayan türe, kişneyen türe, vb. ortak bir cinse tâbi olacak bir canlı tabiat değildir."

Zira, filozoflar nazarında mantıksal canlı kavramı, sanki "canlının" yegane ve tek bir gerçekliğiymiş gibi ele alınır; (madde olan) canlının paydalarının hayvana, örneğin köpeğe ve insana paylaştırılması gibi. Benzetmelerin zihni birleşimlerinin usullerini sorgulayan şeyhin önermelerinin detaylarının hangi bakımdan geçerli hangi bakımdan aşırı olduğunun tartışmasını maalesef burada yapamayacağım. Aşırı, çünkü ikinci yaratılış kavramının kendisi zaten, her bir biçim işlevine binaen çoktan farklılaşmış bir maddeyi gerektirir. "Kendisinden göz ardı edilemeyecek bir farklılaşmanın sonuçlandığı Biçimin, kendisine göre yanlış orantılı bir maddeye ilişik olduğunu söylemek, der şeyh, pek de akla yatkın değildir. Misal, yementaşı renginin ve paklığının, arıtılmamış toprak benzeri opak ve yoğun bir maddeye iliştirilmesinin uygun olmaması gibi [...]. Bu karşılaştırmayı anlarsan, canlının insan türü ve eşeğin, atın hayvan türü arasındaki devasa farkın yalnızca Maddenin edinebileceği biçimlerinin özellikleriyle (yani Maddenin evrimi ile) açıklanamayacağı gözlerinin önüne serilecektir, çünkü sadece bu, Maddeyi bu farklılaşma *summun*'una taşımaya yeterli

---

[1] *A.g.e.*, § 276, ss. 113-114.

değildir.[1]" Zira sorulması gereken nihai soru şudur: Her türlü canlı türüne paylaştırılmış ve filozofların yegane ve tek bir cinse atfettikleri bu canlı tabiat paydaları; bu madde paydaları, edindikleri biçimlere –veya daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, şu ya da bu Biçimce algılanma kabiliyetlerine– göre birbirlerinden kökensel olarak farklılık gösterirler. Ya da bu farklılaşmaya getirilebilecek tek açıklama insana varoluş öncesinde sunulmuş seçenek ve "değil miyim?" sorusuna insanın vermiş olduğu cevaptır.

Şeyhimiz meramını, çevresini aydınlatan bir ışık kaynağı örneğiyle ifade ediyor. Yakınlık ya da uzaklık, bu ışımayı algılayan haznenin parlaklığının yoğunluğunu ya da zayıflığını açıklamaya yetmez. Bu haznelerin arasında, diğerlerine nazaran [ışık kaynağından] daha uzak olanın, ışığı algılama kabiliyeti diğerlerinden daha fazla ise o, diğerlerinden çok daha canlı bir parlaklıkla ışıldayacaktır. Belki de kendileri arasında eşit olsalar bile, edindikleri biçimler bakımından birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. İnsan olan canlı vakasında, insanın diğer canlı türlerinden, "hayvandan" farkı gibi insan bireylerinin kendileri arasındaki fark da tarihötesi varoluşlarının bu gizemli sahnesinden kaynaklanır; insan vakasında ilk yaratılış ve ikinci yaratılış arasında vuku bulan varoluş öncesi Sözleşmeye ya da anlaşmaya verilen cevap ve tercihleri arasındaki farktan kaynaklanır.[2] Bana öyle geliyor ki artık, tecelli Biçimi olarak, insan için Tanrının Yüzü ve Tanrı için insanın Yüzü olarak, Tanrının kendisi aracılığıyla insana baktığı göz ve insanın kendisi aracılığıyla Tanrıya baktığı göz olarak İmam imamiyetinin varsaydığı antropoloji doğrultusunda atılacak nihai adım için her şey yerini almıştır. İmam zatında bir araya gelmiş "tabiatlar" nelerdir?

Gene şeyh ile şunu belirtelim ki: filozoflar ve zahiri ilahiyatçılarla tartışmamızda hikmet açısından davası güdülen şey, insanın *Biçimi* olan *düşünen ruhani tabiat* paydası değildir, zira bu noktada ne herhangi bir zorluk ne de çekişme bu-

---

[1] *A.g.e.*, § 280, ss. 116-117.
[2] *A.g.e.*, § 281, ss. 117-118.

lunmaz; bu Biçim, diğer bütün türlerin Biçiminden farklıdır. Davası güdülen ve zorluk çıkaran şey, *madde olan canlı tabiattır*; çünkü, şeyhe göre, varoluş-öncesi tercih nedeniyle çeşitlenen tam da bu maddenin kendisidir. *Theoandria* kavramı için başlı başına önem taşıyan şey de budur. Esasında, tecelli Biçimi olarak İmam fikri ve resmi Hristiyan Tecessüm öğretisi arasındaki fark, insanın esas-gerçekliği işlevinde oluşsaydı ilahi ve insani kutupluluğu da bu şekilde belirlenmiş olurdu. Bu durumda tecelli biçimi olarak İmamın insani gerçekliği de buna dahil olmaz mı?

İzlemekte olduğumuz yolu aydınlatmak ve en kısa sürede kat etmek için kısaca aşamaları özetleyelim. Şeyh Ahmed Ahsai'nin hikmeti, bu dünyadan duyular-ötesi diyarlara kadar uzanan bir üçlü canlı Tabiat farklılaşması gözetmektedir. *1.* Duyumsanır algı ile donatılmış ve kökeni *Animae caelestes*, göksel Kürelerin hareket ettirici Canları (*hayvaniye-i felekiye-i hassasiye*) sudurunda bulunan bir canlı Tabiat vardır. Bu Tabiat, "hayvan alemi" olarak adlandırabilecek her şeye ortaktır; "hayvan" türleri için zaruridir. *2.* Hieratik, ruhani semavi bir canlı Tabiat vardır. Bu, organik hayvani yaşamın varlıkları olmaksızın bütün her şeyin somut olarak canlı olduğunun söylendiği somut ruhani dünyanın canlı Tabiatıdır. İnsanın özünde olan bu canlı Tabiattır, halbuki ilki, hayvani canlı Tabiat sadece rastlantısaldır. *3.* İlahi semavi canlı Tabiat vardır. Masumun, yani İmamın özündeki Tabiat ise budur; ilk ikisi ise onun için yalnızca rastlantısaldır – öyle ki, nasıl ki hayvani canlı Tabiatı insanın canlı Tabiatının nasıl tersiyse, insanın "semavi" canlı Tabiatı da İmamın canlı Tabiatının öbür yüzüdür.[1]

O halde, Biçimleri karşısında *madde* olarak canlı Tabiatın bu paydalarının birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri hakkında ne demeli? Öncelikle bunların bütününe gnostik bir antropoloji kavramının egemen olduğunun farkında olmak gerekir: insan [dünyaya] inmiştir; duyumsanır maddi gerçeklikler aracılığıyla, varlığının mükemmelliğini gerçekleştirmesine vesile olan bilginin ve tatbikatın bilfiil hale gelmesi için

[1] *A.g.e.*, § 284, s. 122.

asli vatanından bu diyara atanmıştır. Bu görev ise ancak, küreler Canlarında kaynağını bulan, duyumsanır algıyla donatılmış canlı Tabiatın paydasını yüklenmek ile mümkündür. Bu (hayvani, yıldızlardan kaynaklanan) canlı Tabiat yalnızca bir araç olma değerine ve erdemine maliktir. İnsanın esas canlı Tabiatı, bir *melekut* canlısının Tabiatıdır. İlki insan için esas değildir ve ona sadece gerçekleştirilmesi gereken amaca aracı olabilmesi için geçici olarak bahşedilmiştir. Varlığında dahi bu Tabiat, ikincisinin zerresinden ibarettir. İnsana aittir fakat melekut canlının Tabiatının taşıtıdır (merkep, ὄχημα): bu tabiat diğerinin kabuğudur, görünüşüdür, zahiridir[1]; aynen insana has bu canlı Tabiatın Masum için rastlantısal olduğu gibi, bir kabuk, bir zahir olduğu gibi.

İlk mertebenin canlı Tabiatı, lafın kısası Küreler Canlarınca yayılmış hayvani durum Tabiatı söz konusu olduğunda ise bu, insan Biçimi hariç, hayvani canlıların bütün biçimlerine bürünebilecek bir *maddedir*. Yoğun ve opak mineral da bu durumun haricindedir, çünkü mineralin opaklığı bu tabiatın şekline ters düşen saydamlığa elverişli değildir. Ancak bünyesinde ne opak ne de donuk bir şey barındırmayan arınmış ve saf mineral, saydamlığa elverişlidir: cam, kristal, yementaşı gibi. Burada şeyhi akımınca icra edilen simyanın, diriliş bedeni gelişiminin simya işleminin evrelerine denkleştirilmesi olmadığını akıldan çıkarmayalım.[2] Aristotelesçi hylemorfizm terimleriyle bunu adlandırmak oldukça zordur. Lakin şeyhimiz gene de bunu başarır. Dönüşümü tamamlayan Biçim değildir, Biçim [dönüşümü] varsayar; zira, tıpkı yeni doğanın "annesi" gibi o da herhangi bir "baba" ile birleşemez. Bu sebepten de, hayvani saf ve basit canlı Tabiatı, insanın boyunduruğunda olmadığı takdirde semavi canlının Tabiatınca yönetilen bu madde ancak, (hiddete tâbi, vahşi mahlukların biçimlerine, iftiracı akrep biçimine, vb.) hayvani biçimlere elverişlidir. Bu biçimler ancak Kıyamet gününde ortaya çıkacaktır: bu dünyada görünmez-

---

[1] *A.g.e.*, § 282, ss. 119-120.

[2] Bkz. *Corps spirituel...*, ss. 225-236.

dirler, bu sebeptendir ki insan yüzlü pek çok şeytan gezinir durur bu dünyada. İnsan nefsinin, irfan simyası ve ruhani inziva ile mutmain nefs haline erişmesi gerekir, ki böylelikle, düşünen ruhani Biçime (anne) bağlı canlı (maddesi, babası olan) Tabiat paydasından doğabilsin *gerçek insan* olan çocuk.

Bu semavi canlı Tabiat, hayvani biçimlere elverişli olmadığı gibi Masumun, İmamın biçimi olan "tamamıyla bütünleyici Biçime" de elverişli değildir. O halde İmamda canlı Tabiatın üç *paydaşı* vardır, ki bunlardan ikisi onun esas saf Nur Tabiatına kıyasla rastlantısaldır. Hayvani canlı Tabiatın; kaynağı icabı ve insanda bilfiil hale getirmekle yükümlü olduğu öz gereği, bir *melekut* varlık olan insan için rastlantısal olduğu gibi; canlı Tabiatının İmamları için bu dünyada bulundukları esnada büründükleri fiziki organizma da rastlantısaldır; tıpkı *melekut* mertebesindeki insanın canlı tabiatının da rastlantısal olduğu gibi. İmamda mükemmel itminan halinde bulunan, [İmamın] *ilahi nur Tabiatı* boyunduruğu altındaki bu [canlının] iki paydaşının her ikisi de ancak ve ancak bu ilahi nur Tabiatının zaten halihazırda bürünmüş olduğu Biçimlerin en asilinden başka bir biçime bürünemez.

Bölüm başında taslağını çizdiğimiz Ademiyete geri dönelim. Bu "ilahi semavi canlı Tabiat" paydası On dört Masumun oluşturucu *maddesi* ("baba", Nur); "ilksel Muhammedi Hakikat"tir, ilahi ilk İradeden ilk Sudur eden, kısacası yukarıda İKİNCİ ADEM olarak betimlenen payda. Aracısız sudur eden bu tek tabiattır, onun haricindekilerin hepsi ise onun aracılığıyla "varlığa gelirler". Şeyh dikkatimizi şuna çeker: payda diyorsak, pekâlâ ki Bütündür o da, çünkü eğer o, nihai ontolojik ufkumuz ise en azından *Muafın* diğer *mutlakları*, diğer ilksel varlık fiillerini *muaf tuttuğunu* hayal edebiliriz. Önsezi ne kadar büyük olsa da hiçbir insani dil daha ötesine geçemez. Bu "ilahi semavi canlı Tabiat"ın elverişli oluğu *Biçim*'e gelince ise bu, *Tevhid*'in nihai biçimidir. Bu Maddenin ve bu Biçimin birleşmesinden doğmuştur ezeli olarak "*Tevhid* Heykelleri" (On dört Masum); ve bu nihai Biçimdir işte onların *ismetleri*. "[Bu Biçim], diye

yazar şeyh, ancak varlık *kutbunun* kutbiye işlevi mertebesinde gerçekleşmiştir; çünkü hakikaten varlık olan (bu mutlağı muaf tutan) varlığın ifşa olduğu koşullar bütünü, bu *kutup* çevresinde geçmiştir, çünkü bu kutup onların varlığa gelmelerinin, var olma fiillerinin, dirilişlerinin ve külli mevcudiyetlerinin eşiğidir; çünkü bu *kutup*, *kendisi aracılığıyla Tanrının dünyaya baktığı bakışın* dayanağıdır (ya da haznesidir).[1]"

Bu noktada araştırmamızın meramını dile getirdiğini söyleyebiliriz. Şu andan itibaren bu üç canlı Tabiatın nasıl da diğerine nazaran daha aşağı olan iki Tabiatın her birinin, üstün olanın "aracısı" olduğunu ve her üçünün yalnızca tek bir cins altında birleşebileceğini anlayabiliriz. Tıpkı parlak kaynağı ve yayılan ışığı aynı ışık kavramı çerçevesinde birleştirmenin mümkün olduğu gibi, veyahut mantıksal yargının, bağlayıcı fiil "olmak" (Farsçada *hest*) aracılığıyla –ki bu fiil ile biri diğerinden kökensel olarak farklılık gösteren varlık şekilleriyle ifade eder– sıfatı özneye bağlaması gibi. Mühim olan bunu unutmamak. "Maalesef, der şeyhimiz, filozoflar şeylerin tek ve aynı gerçekliğe dahil olduklarını söylediklerinde bu gerçekliklerin tek ve aynı bir cinse tekabül ettiklerini söylerler.[2]"

İş ilahi olanın ve insani olanın kutupluluğuna gelince, kendiliğimizden gözlemleyebileceğimiz şey İmamiyenin dahilindeki asıl theoandrik kutupluluktur. Antropolojinin bu noktada varsaymakta olduğu insan, *melekut*'un ruhani varlığı olarak insandır. Bu [insan] bir soyutlama, bir akıl ya da saf düşünce varlığı değildir; o, "ruhani bir maddeye" (bozulabilir bir *tene* değil ruhani bir *bedene*) ve bir Biçime sahiptir. İrfanın genel olarak kavradığı şekliyle hakikatindeki insandır. Klasik tanım gereği "düşünen hayvan" olduğu söylenen insan değildir, ne *homo economicus*, ne sosyal insan, ne de doğacı determinizmin, evrimciliğin, paleontolojinin büyük çabalarla yeniden şekillendirdiği insanların atalarına kadar uzanan biyolojik insan. Biraz önce insanın (neredeyse felsefesinin kendisi kadar) yeni bir icat olduğunu, ve bu yok

---

[1] *Fevaid*, § 285, ss. 122-123.
[2] *A.g.e.*, § 286, ss. 123-124.

olmaya mahkum bir icadı öğreten bir felsefeyi dile getirdik. Şüphesiz durum öyledir ki insan, *kutbiye* boyutuyla beraber *palingenesis* (yeniden doğuşlarının) organını da kaybetmiştir. Bu palingenesis fikrine İslami irfanda, genel olarak irfanlarda, Şii hikmetinde olduğu kadar İsmaili irfanda da rastlıyoruz. Bu fikir uyarınca şu an insan olarak adlandırdığımız şey, geçici bir haldir. Aslında insan, *henüz-olmamış* olandır. İnsan bilkuvve halindeki bir melek ya da bilkuvve halindeki bir şeytandır.[1] İşte bu antropoloji ışığında aydınlanır İmamiye perspektifi.

Bu sebepten ötürü de biraz önce sormakta olduğumuz soruya cevaben İmamiyenin Mesih figürünün, *Christos-Angelos* figürüne, "göksel İnsan" ya da Melek figürüne, oldukça kadim bir İseviyete tekabül ettiğini söyleyebiliriz.[2] Günümüzde bunu göz önünde bulunduran fazla ilahiyatçı ya da filozof yoktur. Buna karşılık, yine de aynı kelimenin sürekli tekrarlandığını duyarız: cisimleşme [*incarnation*], cisimleştirmek. Bu kelimeyi adeta programları haline getirmiş olanlar farkına varmazlar ki, çoğunlukla, tarih ne olursa olsun, ilahi Tecessüm kavramlarını zaten halihazırda bir sosyal Tecessüm kavramıyla değiştirmişlerdir. Buna karşılık İmamiye, bir başkalaşım ilahiyatı olarak baki kalmıştır. Tecelli biçiminin tezahürü aynı zamanda kendisine ifşa olduğu kimsenin içten içe bir dönüşümüdür. İmamın tecelli eden varlık şeklini bir İseviyet bağlamında tercüme edecek olursak bu ancak esasen *caro spiritualis Christi* fikrini açığa vuran bir İseviyet bağlamında mümkündür. Zaten oldukça uzun bir Hıristiyan irfan ve hikmet geleneği bu fikrin şahidi değil midir?[3] Burada, ilahi olanın ve insani olanın çifte-kutupluluğunda insani kutup, ne tensel insan düzeyinde, ne de –toplu kitle bilinciyle karıştırılabilecek bütün– gündelik

---

[1] Bkz., Nasır-i Hüsrev, *Le Livre réunissant les deux sages* (Bibliotheque Iranienne, cilt 3, 1953), § 145, ss. 143-144 Farsça metin, s. 122 Fransızca metin.

[2] Bkz. Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 2 Auflage, 1953, s. 302 vd.

[3] Bkz. H. J. Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi*, Tübingen, 1951.

ya da sosyal gerçeklik düzeyinde değildir. Bu kutupluluk aslında ruhani bireyi, kişilik kaybından kurtarma amacı gütmektedir; zira bu kitle fenomeni, müsamahakar ilahiyatların öyle bir raddeye gelip de aslında ateizm ilahiyatı oluverdiklerinin farkına varmayacak bir hayranlık yaratmıştır. Fakat bu kutupluluğun oluşması için, ne anlamanın soyut dünyası, ne varlığın ayırt edilemeyen gecesi, ne de dışsal olgular tarihinin vuku bulduğu ortak duyumsanır algı dünyası olmayan bir somut ruhani dünya algısına sahip olmak gerekir. Bu [kutupluluk]; dışsal, görünür olgular tarihinde aranmamalıdır.

Kısaca, Şii hakimlerimizin İmamiyesininkine tekabül eden bir İseviyet düzeyinde, -Schelling'e ait bir ifadeyi tekrar ederek, *mutatis mutandis– subjectum incarnationis*'in ne Tanrı ne de insan değil, bunların arasındaki aracı bir terim, fazlasıyla-ilahi bir ilahi zat (*aussergottlich-gottliche Personlichkeit*) olduğu kadar fazlasıyla-insan bir insani zat olduğunu söyleyebiliriz. Pekâlâ ki meleki bir İseviyet (*Engelchristologie*) ve Şii İmamiye arasında önerilen bir karşılaştırma; ancak *Christos-Angelos* fikri, her türlü ilahi üreme ve "homoousia" fikrini hariç tuttuğu için mümkündür. *Christos-Angelos* ve İmamiyenin burada betimlediği "ikinci Adem"in her ikisi de ilk ilahi İrade fiilince yaratılmıştır. Ayrıca, devamında Kilisenin resmi İseviyeti olmuş olan İseviyetin, ilahi ve insani iki tabiat arasındaki bağ sorununu, bu *iki* tabiatın hipostatik birleşmesinin doğrulanmasında çözmek amacıyla ortaya koyduğunu vurgulamak uygun düşmektedir. Burada, canlı şemalaştırması *üç* tabiat ayırt etmektedir ve öyle görünüyor ki bu üçlü, irfanın üçleme şemasıyla (σάρξ ψυχή, πνεῦμα ile uyum halindeki *mülk, melekut, ceberut*) uyum göstermektedir. Bu yüzden İmam olan tecelli biçimindeki ilahi olan ve insani olan kutupluluğu, yukarıda belirtilen bu semanın ancak ikinci ve üçüncü mertebelerinde anlaşılabilir. İmamı, insana ifşa olmuş Tanrının Yüzü ve insanın Tanrıya sunmakta olduğu Yüz yapan bu kutupluluk, ariflere hitap eden Kur'an buyruğuna anlamını bahşeden kutupluluğun ta kendisidir: "Karanlık Yüzünü Nur Yüzüne bürü." Lakin İmamın insani tabiatı, ten insanının, "hayvani" canlının

tabiatıyla değil, insanda bilkuvve bulunan melek tabiatıyla aynıdır, ki bu yüzdendir ki *Christos-Angelos* İseviyetinin adını anmış bulunmaktayız. Kendilerine has mertebelerdeki ruhani olayları algılamanın ve bu bağlamda İmam zatını nefsin *kutbu* olarak deneyimlemenin pek çok neticesi vardır.

III. Nefsin Kutbu Olarak İmam

Biraz önce üzerinde durduklarımızın neticesi, aslında, İmamın mevcudiyetini[1] algılama usulünde deneyimlenen sufilik hissinde yankılanır; ki bu mevcudiyet –Kadı Said Kummi'nin metinlerini tekrardan ele alarak göreceğiz ki– açıkça *İşrakiyun*'ların, Sühreverdi'nin müritleri olan "Doğulu" hakimlerin, "Fars'ın Platoncularının" *Melek* olarak betimledikleri şeye katılmaya yönelir. Bu yönelim ise nihayetinde bizi irfandaki Melek –hem rehber olarak hem de dünyevi "ben"in göksel karşılığı olan parçası olarak Melek– kavramına sevk eder. Tabiri caizse bu "kendi" olarak her bir ben, kendini bilme fiilinde keşfeder; ve Meleğin izleri dahilinde, ikinci tekil kişi olarak ileri sürdüğü bir üst Ben olarak tanıtır. Geçtiğimiz bölümlerde şu meşhur cümlenin değişkenlerini ima etmekteydik: "Kendini bilen Rabbini bilir." "*İmamını* bilen Rabbini bilir." Sürgün edilmiş dünyevi "ben"in, Melek ile karşılaşmaya ilerleyişinin ilk koşulu; nefs aleminde, *melekut*'ta belli başlı bazı olayların olduğunu anlama kabiliyeti ve bu olayları, herkese ortak duyumsanır algının "nesnel" gerçekliğinde değil, vuku buldukları yerde, *melekut*'ta algılama kabiliyetidir. Çünkü bu olaylar her nefse göre izafidir ve kronolojik zamanın dışsallık yasalarına dahil değildir. Nefsin kutbu olarak İmamın gerçekliğini yansıtan olgular gibi bir Christos-Angelos İseviyeti ile alakalandırılan bütün olgular da, *melekut* alemine has organ ile algılanması

[1] Bu noktada İmamın bilgisindeki mertebeler aşaması fikrinde ısrar etmek uygun düşer: Onun fiziki zatını ve soybilimini bilmek bir şey, özünü ve metafizik nitelendirmelerini bilmek ise bambaşka bir şeydir. Bkz. *Trilogie ismaélienne*, s. 54 ve dizin: İmam, İmamiye, İmamet maddeleri.

gereken *melekut* olaylarıdır. Bu [özel algı]; ne bir duyumsanır algı, ne duyumsanır dünyada oluverdiği şekilde temsil ettiğimiz tarihsel olanın algısı, ne de anlama melekesinin bir anlaması değil, aracısız bir mevcudiyeti sezen faal Muhayyilenin içgörusel kuvvetidir. Bu *melekut* diyarı, "sekizinci iklim" olarak, diğerlerinin hepsinden ayırt etmek ve hayali olan ile karıştırmamak için muhayyel diyar olarak betimlemeye alışık olduğumuz diyardır.

Ne kadar şaşırtıcıdır ki, *gerçek* bir diyarın hayalci ve sezgisel algısının kendiliğinden oluşuverdiği birtakım belli başlı akıl türleri vardır. Kimileri içinse [böyle bir algı] anlaşılmazdır; bunun sonucunda ise yalnızca basit yanlış anlaşılmalar değil üstüne üstlük, bu ve benzeri –*gerçek* olaylar olarak anlamaya hiçbir şekilde muktedir olmadıkları olaylar dahilinde bulunup, bu sebepten ötürü de hayali olanda, efsanede, folklorda yitip giden– akılların yoldan sapması ortaya çıkmaktadır.

Hepsi irfan geleneğine ait birkaç örnekle özetleyecek olursak: *Pierre'in İşleri*'nde, tecelli halindeki bir rüyet vakasını, yani biraz önce betimlediğimiz tecelli ilişkisini varsayan rüyet organı aracılığıyla algı vakasını en iyi şekilde canlandıran bir anlatı okumaktayız. Havari Pierre, toplantılardan birinde, şahidi olduğu Thabor Dağında vuku bulan Başkalaşım sahnesine imada bulunmaktadır. Ve bu sahne hakkında sadece şunu söyleyebilir: *Talem eum vidi qualem capere pouti*, "Öyle gördüm ki öyle sezinleme yeteneğim vardı" (Sezmeye yeteneğim olabildiğince gördüm). Akabinde, toplantıda, fiziki körlükten ve kalplerindeki imansızlıktan muzdarip birkaç dul olduğundan havari şu şekilde anlatmaya çalışır: "Gözlerinizle göremeyeceğiniz şeyi aklınızla kavramaya çalısın." Ve işte o anda salon, parlak bir ışığa bürünür; gün ışığına hiç de benzemeyen, hiç kimsenin betimleyemeyeceği *görünmez*, kelimelerle ifade edilmez bir ışıktır bu. Ve bu "görünmez ışık" dua etmekte olan dulların gözüne nüfuz eder. Onlara ne gördüklerini sorduğumuzdaysa bazıları bir yaşlı, diğerleri bir ergen, ötekiler ise inceden gözlerine dokunup onları açan ufak bir çocuk gördüklerini söyler. Her biri kendi varlık kabiliyetine has ve farklı bi-

çimde görmüşlerdir. Her biri de diyebilir ki *Talem eum vidi qualem capere pouti.*[1] İşte bu, bir öğreti önermesinden bağımsız olarak bütün tecelli rüyetinin kaidesidir.

Eşsiz görünün benzeri bir vaka *Yuhanna'nın İşleri*'nda, Jean ve kardeşi Jacques'ın denizde geçirdikleri bir geceden sonra tekneleriyle eve dönerken başlarından geçen bir olaydan bahsedildiği havariler anlatısında da yer alır. Her ikisi de kıyıda kendilerine işaret eden bir varlık görürler. Buna rağmen gördükleri farklıdır: biri genç bir çocuk görürken diğeri asil duruşlu, güzel ve sevimli bir adam görmüştür.[2] Aynı şekilde gene *Yuhanna'nın İşleri*'nda bahsi geçen, -yukarıdaki şeyleri, *var olan* şeyleri aşağıdaki şeylerden, *varlığa gelen* şeylerden, doğuş ve ölüm şeylerinden ayıran- *nurdan Haç*'ın gizemli rüyetini de dile getirmek gerekir. ("Bunun, bu diyardan alçalırken göreceğin tahtadan haç olmadığı gibi ben de bu haçın üstündeki kişi değilim.[3]") Kısacası, önceden de "tecelli rüyetinin dönüşümü[4]" olarak temalaştırmaya çalıştığım şeyin bahsi geçmektedir. Rüyetin ortaklığı; apaçıklığı aynı şekilde ve bihakkın olan dışsal bir nesneye Göre değil, nefslerin belli bir türüne ya da grubuna ortak bir *kutbiye* boyutu, bir varlık boyutu sayesinde oluşmaktadır. Bunun kesin bir ifadesine Origene'de, Origene Başkalaşım hakkında, Kurtarıcı için yalnızca, birinin herkesçe Onun görünmüş olduğu, diğerinin ise Onun başkalaşmış olduğu iki biçimin var olduğunu değil, aynı zamanda Onun herkese,

---

[1] Bkz. *Pierre'in İşleri*, XX-XXI; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, ss. 321-322. Bkz. *En Islam iranien*, cilt IV, dizin: *Pierre'in İşleri* maddesi; ve ayrıca bkz. "Théorie de la connaissance visionnaire en phiosophie islamique", *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris* içinde, Şubat, 1977.

[2] *Yuhanna'nın İşleri* 88-89; *a.g.e.*, s. 251.

[3] *Yuhanna'nın İşleri* 97-102; *a.g.e.*, ss. 254-256.

[4] Bkz. *Temps cyclique*..., Paris, Berg international, 1982, s. 70 vd. H.-C. Puech son dönemde bu temaya adanmış çalışmalar yapmıştır; bkz. Ayrıntılı raporunun geçtiği *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses*, yıl 1966-1967, s. 128 vd.

"herkesin layık olduğu biçimde –ve ölçüde–[1]" belireceğini ima ederken rastlıyoruz.

On iki İmamın belirişinin pek çok vakasıyla ilintili İmamiye bölümleri benzeri bir durumu gözler önüne serer. Tecelli ilişkisini doğrulayan fikrin dahilinde saklı tam anlamıyla ilahiyatçı bir bilgi eleştirisi, olduğu haliyle Vahyin uyguladığı bilgi biçiminin ilk eleştirisi yatmaktadır. *Doketizm* kelimesiyle nitelendirdiğimiz şeyin aslı da budur zaten. Maalesef, bu kelime en sakıncalı yanlış anlaşılmaların kaynağı olmuştur. Esasında δόκησις terimi, genel kabul gördüğü "phantasma" ya da "yanılsama" anlamlarıyla değil, etimolojik olarak görünen gerçeklikle alakadar anlamıyla ele alınmıştır; görünüşe değil, her defasında inanca, varlık biçimine tekabül eden "gerçek görünüme" gönderme yapan anlamıyla ele alınmıştır ki bu sebeple de bu terime bağlı terime "*a priori* öznel" diyebilelim. Doketizm, bir öğreti olmaktan öte ilk başta zıt gözüken –ve doğrulamanın varsaydığı görüş açısıyla anlaşılabilecek: *Talem eum vidi qualem capere potui*– doğrulamalarla bağdaşabilen bir eğilimdir. Hakiki anlamıyla doketizm, insanın ilahi olan hakkındaki bütün bilgisinin *kutupluluğu* duygusuna fazlasıyla sevk etmektedir, çünkü böyle bir bilgi bir yüz-yüzelik, bir tecelli ilişkisidir. Nefs, kendisinden başka herhangi birinin kayıtsız kalırcasına şahit olabileceği dışsal bir olayın şahidi değildir. Nefs, olayın kendisinde *meydana geldiği*, ve *kendisi için* bu kutupluluğun oluştuğu mertebedir. Bu olaylar tarihi işte tam da bu nefsin tarihinin ta kendisidir. Eğer melekiyet –örneğin *Christos-Angelos* melekiyeti– bu tarihe cevaben bir rol üstlenmişse bu Meleğin, yalnızca ilahi emirlerin bir ulağı olmaktan öte, "müjdeleme" varlığının ta kendisinde ilahi gizemin vahyi olmasındandır; böylelikle de her tecelli esasen bir meleki-tecellidir.

Bu kutbiye boyutu hissi içerdiği her şey ile, bugün bizde saltanat süren hisse, ilahiyattaki ve felsefedeki salt çoğunlukçu fikre belki en yabancı şey olarak görünebilir; ve belki

---

[1] Origene, *In Matthaeum comment. series*, Joseph Bartel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941, s. 292 ve dipnot 459'daki metne paralel olarak referans gösterilen alıntı.

de bu histe düşüncenin kimi bozgunlarının açıklamasını keşfedebiliriz. Şii hakimlerimizle *melekut* olarak betimlediğimiz şeyin anlamı ve *melekut*'a nüfuz etmenin asıl yolu, çağdaşlarımızın karşısında endişe ile, hor görme ile aciz kaldıkları bir zaruret ihtiva etmektedir, ki bunun sebepleri pek öteye dayanır. Burada sadece iki belirtisinden bahsedeceğim. Bu, bazı ilahiyatçılarda, "Platoncu ruhaniyet" olarak adlandırdıkları şeyi, Hıristiyan Tecessüm fikrinin ihtiva ettiği "gerçekçiliğe" karşı tutma modası halini almıştır. Hatta Thabor Nurunun (ki bu Nur nezdinde *Pierre'in İşleri* fevkalade bir biçimde ifade edilmektedir) büyük Bizanslı ilahiyatçı S. Gregoire Palmas hakkında bile buna benzer bir şey okuduk. Yalnız *subjectum incarnationis*'in hangi mertebede konumlandığını belirtmeyi unuturuz. Platonculuktan sanki bir "vücuttan kurtulmak", gerçek olmayana bir kaçışmış gibi bahsederiz. Zira *Oracles chaldaiques*'ın Yeni-Platoncu yorumcularının görülerinden, aynı şekilde Cambridge Platoncularının ve Fars Yeni-Platoncularının (Sühreverdi'den Molla Sadra'ya ve dahasının) "ruhani maddesinden" daha somut, daha gerçek bir şey yoktur. Lakin bu, pekâlâ ki *melekut* mertebesindeki bir somut gerçektir, -sanki yitip gitmesinde hissini de kaybettiğimiz- oluşun tarihsel dünyasında sabitlemeye kapıldığımız mertebede değil. Buraya kadar dini bilimler olarak adlandırmış olduğumuz insani bilimlerin nesnesini oluşturan sosyal ya da tarihsel-sosyal boyuttan başkasıyla karşılaşmaz olunca bu, burada "kutbiye boyutu" olarak tanımladığımız zaruret ile kökten bir çelişme halinde olan bir şeyin belirtisidir.

Başka bir belirti. XIII. yüzyılda Farsçada, Marco Polo tarafından derlenmiş ve H.-C. Puech'in hakkında derinlemesine araştırmalarda bulunduğu Müneccimler ile alakalı gelenekler dahilinde bu belirtiyi keşfediyoruz. Bu geleneklerin biri, üç Müneccimden her birinin İsa'nın teke tek görüsüne nail olmuş olduğundan ve her birinin yaşına göre bu görüyü yaşamış olduklarından bahseder: birine genç bir adam biçiminde, diğerine bir yetişkin biçiminde, üçüncüsüne ise yaşlı bir adam biçiminde belirmiştir. Şimdiye değin benzer bir görü karşısında [deneyimlenen] eleştiri ile açığa vurulan

acizliği meydana çıkarmak oldukça öğreticidir. Böyle bir yorumcu "hor görmeyi 'çocuksu masal' olarak ele alacağı raddeye kadar götürür; diğerleri ise bunu skandal haline getirir ve Hıristiyan imanına zıt ve yabancı bir yanlışlık olarak gördüklerinden, baskılarından ve çevirilerinden tamamıyla tenzih ederler.[1]" Bu acizlik ve bu reddetmeler pekâlâ ki günümüzde -kitle halinde- filizlenen başka belirtilerine dikkati çekebileceğimiz bir ilahiyat durumunun ayırt edici öğeleridir.[2] Aslında Müneccimlerin her birinin görüsü, *Pierre'in İşleri* ve *Yuhanna'nın İşleri*'nde bahsi geçen görülerden daha anlaşılmaz değildir, pekâlâ ki bunların açıklamasını yalnızca bulundukları yerde -*melekut*'ta, *mundus imaginalis*'te ve *melekut*'a her türlü nüfuzun gerektirdiği bilgi biçiminde- keşfetmekten aciz değilsek tabii ki.

Buna karşılık, *melekut*'un, Melek diyarının anlamı geleneksel mistik hikmetlerce asırlar boyu muhafaza edilmiştir. Şii hikmeti, [bu diyara] zihinsel temaşa ve düşünüş ile nüfuz etmeye sürekli bir davettir, zira yalnızca *melekut*'ta İmamın ne olduğunun gerçekliğini ve hakikatini algılayabiliriz. Pek çok defa alıntıladığımız devasa eserinde Kadı Said Kummi bunun birçok örneğini sunar. Diğerlerinin yanı sıra I. İmamca tamamlanmış sembolik bir tavra dikkat çekmek istiyorum. Yakınlarıyla sohbet ederken bir gün der ki: "Kalbimde sıkıntıya neden olan tasalar olduğundan ve onları yatıştıracak kimseyi bulamadığımdandır elimdeki kalemi yere vurmam ve ona sırlarımı emanet etmem; öyle ki yer her bir bitkiyi filizlendirdiğinde bu bitki benim sırlarımdan biridir.[3]" Şüphesiz burada bahsi geçen tarım ilmine dair bir sır değildir. Bahsi geçen yer (yeryüzü), adımlarımızın dayanağı olan ve bugün ölçüsüz fetihlerimizden ötürü harap olma yolundaki toprak değildir. Bu, sadece ruhani duyularımızla, "kalbin gözüyle" algılayabildiğimiz, *melekut*'un nurunun Yeridir. Ancak bu Yere bakmak her birimizin onu

---

[1] H.-C. Puech, *a.g.e.*, s. 132.

[2] Bkz. Gilbert Durand, "Le Statut de symbole et de l'imaginaire aujourd'hui", *Lumière et Vie* içinde, n⁰ 81, Lyon, Mayıs 1967.

[3] Bölüm XII, 148^{b}'nin 8. *hadis* yorumunda alıntılanmıştır.

görmeye muktedir gözlerine bağlıdır, ki ona bu şekilde bakarak, bu nur Yerinin bize de bakmasını, bizi de alakadar etmesini sağlarız. Bu Tabiatın bir başkalaşımını gerektirmektedir, çünkü her bir Tabiat fenomeni, ruhani diyarın bir sırrını gözler önüne serer; misal bir bitki, Görünmezlerde filizlenen bir düşünceyi açığa vurur. Kadı Said de bu kanaattedir, bu bitkiler arasında üstünlüğü, Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'sinin girişinde hikayesini anlattığı, neyin kendisinden oyulduğu kamışa verir: "Dinle bu ney neler hikaye eder, ayrılıklardan nasıl şikayet eder."

İmamın bu davranışının önemine, Kadı Said'imizin de hakkında uzun ve değerli bir yorum yazdığı "Beyaz Bulut *Hadisi*"nde yankılanan olağanüstü bir metinde rastlamaktayız. İmamın rehberliğinde adeta bir halının üzerindeymişçesine, gizemli bir "Beyaz Bulut tarafından" taşınan [İmamın] altı yoldaşı onunla birlikte *melekut* alemine nüfuz ederler. İmam onlara, ruhani tabiatının (*caro spiritualis*) hakikatine, Şeyh Ahmed Ahsai İmamiyesinin canlı kategorisinin zirvesinde yer alan olarak gösterdiği bu "ilahi canlı Tabiat"a bürünmüş olarak belirir. Metnin tamamı, mistik bir intisap hikayesi haline bürünüverir birden. Yoldaşlar, Tabiatın ruhani halinin, *melekut* halinin vahyine nail olurlar. Ayrıca her birimize bağışlanmış zaman ve mekan *quantum*'unun, yalnızca *melekut* alemine nüfuz etmesiyle bile, mutlak anlamda nasıl da nadide bir hale bürünüp, olayların hiçbir daim mevcut olmadığı, bütün tarihin tersine çevrilebilir olup, sembollerin akabinde mimlendiği *melekut* zamanlarının ve mekanlarının bütünüyle aynı olabileceği şekilde vahye nail olurlar.[1]

Bu, bir tecelli biçiminin tecelli işlevinin, [bu biçimin] esasen –kendisi nezdinde bu biçimin özellikle bir tecelli biçimi olduğu– bayağı bir düzene kıyasla üstün bir alemin tezahürü olmasını mümkün kılmasına dayanır. Bu üstün alem; onun nur Yüzü, batınıdır. Bir dünyadan ötekine de durum böyledir. On iki İmamı kendi tarihsel gerçekliklerinde, am-

---

1 "Beyaz Bulut *hadisi*" ve Kadı Said Kummi'ce yapılmış yorumu için bkz. *Annuaire*..., yıl 1967-1968, s. 138 vd.

pirik zatlarında algılamak, herhangi bir çağdaşının muktedir olduğu bir şeydi ve haliyle bütün tarihçi araştırmacıların da halihazırda muktedir olduğu bir şeydir. Fakat İmamı, her biri diğerinin kendinde göründüğü ayna olarak, Tanrının insana dönük Yüzü ve insanın Tanrıya dönük Yüzü olarak algılamak için başka bir algı çeşidi gerekir. İmamın her mahluk *için* ve her mahluk *dahilinde* tecelli biçimi olmasıyla alakalı olarak bize söylenmiş olan şeyi takiben, onun tüm *üstbilinç* alanını ve ufkunu kapsadığı; *bunun* "kategorisi" olduğu söylenir. İmamın tecelli zatında konumlanmasıyla ilahi-insani kutupluluk, *subjectum epiphaniae*'yi "ruhani bir ten" (*caro spiritualis*), nurani bir ruhani beden mertebesinde konumlandırır; çünkü nihayetinde insan yazgısının anlamı bu göğe yükselişte yatar.

Meramımızı sonuçlandırmak amacıyla olağanüstü bir menzile ve yankıya sahip, Şii hakimlerce üstün tutulan bir metni ele alalım: *Hutbe-i Beyan*. Bazı zahirci Mollalar şüphelenirlerken Kadı Said'imiz var gücüyle bunun gerçekliğine kendini adar. Ki ben de onun fikrinin izinden gitmeye hazır ve nazırım, zira bu hutbenin oldukça eski tasdikleri bulunmaktadır; kaldı ki o da zaten bütün Şiilerce kabul görmüş geleneklerde dağınık bir şekilde de olsa pek çok emsalinin bulunduğu meramı tekrarlamaktadır.[1] Bu hutbe, adeta tekrar tekrar vuran bir çekicin yarattığı derin bir iz gibi akla

[1] *Kitab-ı Tevhid*'in XXI. bölümünün 2. *hadisi*, 187[a] yorumu. Kadı Said, İbn Babuyeh'in bu *hadisinin*, meşhur *Hutbe-i Beyan*'ın bir kısmı olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. "Burada, der, bazılarının inandığının tersine, bu kıymetli *hutbenin* kaynağının gerçekliği lehinde oldukça güçlü bir şahitlik vardır." Bu hutbe, irfani anlamda en üst raddede bir İmam öğretisini ifade eder. Bu öğretiye, yetkisi bütün Şiilerce tanınmış, İbn Babuyeh'in derlediği *hadislerin* bir kısmında rastlıyor olmamız aslında oldukça önemli bir delildir. Kadı Said "Beyaz Bulut" yorumunun sonunda bu noktaya tekrar tekrar değinecektir. Haydar Amoli (VIII-XIV. yüzyıl), Recep Borsi'den de hayli önceleri, bu hutbeye pek bir önem vermekteydi. İsmaili edebiyat, Hasan Sabbah'ın bir yorumunun izlerini taşır. Metnin her iki geleneği de XII. İmama adanmış meşhur *Elzam-ı nasip* eserinde dile getirilmiştir. Mirza Ebu'l-Kazım Şirazi, Mahmud Dehdar, Cafer Kasfi'nin Farsça yorumları için bkz. *En Islam iranien...*, cilt IV, dizin: *Hutbe-i Beyan* maddesi.

mıhlanan altmış altı tasdikten oluşur. Bunların arasından, İbn Babuyeh'in önceden de alıntılanmış kitabının (*Kitab-ı Tevhid*) XXI. bölümünün 2. *hadisinde* bahsi geçen birkaçını ele alacağım. Burada bahsi geçen İmam, hepsi birlikte *nur-u vahidi* oluşturan On İki İmamın sözcüsü olan, ebedi İmamdır. "Ben Rehberim ve bütün mahlukların kendilerine doğru yönlendirildikleriyim. Öksüzlerin babasıyım. Dulların kocasıyım. Düşkünlerin hepsinin sığınağıyım... Tanrının sapasağlam ipiyim... İhtiyatın *Logos*'uyum... Tanrının gözü, Onun hakikatli Dili, Onun Eliyim... Bilinmem gerektiği gibi beni bilen kişi, Tanrısını da bilir.[1]"

Bu tasdiklerin üç tanesinin biraz üstünde duralım: sapasağlam ip, öksüzlerin babası ve dulların kocası; ihtiyatın *Logos*'u. Sonuncu cümleye gelince, bu cümle İmamı tanıma olarak kendini bilmesiyle alakalı dile getirmeye çalıştığımız şeyi özetler.

İlk tasdiklerin üstünde çok da durmamak gerek zira hakim Kadı Said'in bunu, İmamın tecelli işlevinde genel dinler ilahiyatına benzer bir şey olarak anlatmaya çalıştığını gördük. Bu doğrulamanın ilkesi, on iki İmam zatındaki İmamın tecelli işlevinin mutlak tecelli işlevi olmasında ortaya çıkar. Bu, İmamın *melekuti*, ruhani zatına fazladan eklenecek ya da yeniden bağdaştırılacak bir öncül değildir. Bu işlev, onun varlığının kendisidir; bu sebepten de İmam bütün alem mertebelerinde bu işlevi üstlenir (ki bu işlev, kimi Hıristiyan hikmetlerinin "kozmik Mesih" olarak tanımladıkları işleve tekabül eder). Bu açıdan İmamiye, bir *Logos* felsefesinin ya da Ruh fenomenolojisinin sahip olabileceği menzil ile ortaya çıkar. Esasında süregelen bir gelenek de doğrular ki: peygamberi görevin batını olan İmam, bütün peygamberlerin beraberinde gizlice gönderilmiştir. Nihayetinde ise herkesin içinde "peygamberler Mührü" eşliğinde ifşa olmuştur. Bu terim üzerine, Haydar Amoli ve Kadı Said Kummi benzeri büyük İmami düşünürler bütünüyle bir insanlığın ruhani tarihinin hikmetini biçimlemeye girişmişlerdir. Pekâlâ ki doketist olan Kur'an ayetinin

---

[1] *A.g.e.*, 2. *hadis*, 187ª.

(4:156) haricinde Kadı Said'in, İmamın müdahalesi ile Tanrının İsa'yı ölümden azat ettiğini vurgulaması oldukça manidardır. Mesih bu Aion'un bitiminde, ancak XII. İmam yeniden belirdiğinde, belireceği için her şey, sanki gerçek Hıristiyanlığın o vakte değin gizlilikte ya da *incognito*'da süregelmesi gerektiği gibi gerçekleşmektedir.

Kadı Said'in üstüne basa basa Şii geleneğinde vurguladığı fikir, bütün zamanların müminlerinin, İmamın *velayetine* inandığı ve onun bütünüyle herkesin İmamı olduğudur. "Tanrının yakını, şu ya da bu şekilde, kadim halklarda olduğu gibi gelecek halklarda da İmama tâbiliği ve *velayetinin* ruhani bilincini temsil etmektedir.[1]" Mistik Hakikatin gözüyle bakacak olursan, İmamın *velayetinin* (bu tecelli Figürü için beslediğin kendilik aşkının), hakiki cennetin aslı, sınırın Lotus'u[2] (53:14, Vahiy Meleğinin Peygambere belirdiği sınır) olduğunu göreceksin. Bu tanıma, insan için ilahi olanın tek olumlu bilgi biçimini –insanoğlunun kendisince bilinen nesnelere verdiği nitelendirmelerin o kişide yaşanan hallere tekabül ettiği her türlü bilginin kutupluluğu ile uyum içinde bulunan biçimi– oluşturur. İlahi olanın her türlü olumlu bilgisi, bu nitelendirmelerin, kendisine dönük ilahi Yüzün, yani İmamın nitelendirmeleri olmasını gerektirmektedir. Ruhani olanın bu kutupluluğu tanıması da bu yüzden önemlidir. Eğer bunu bilirse, İmametin hakikati tamamlanır. Bunu bilmez ya da onsuz da olacağına inandığı tecelli Figürü olarak İmamı inkar ya da göz ardı ederse, bilinemez Tanrı ile bir tuttuğu şeyi karıştırır ve *tevhidi* metafizik bir tapınma halinde yozlaşır. Bu sebepten "İmam-merkezcilikten" bahsettik –çünkü İmam, yalnızca Tanrıya yaklaşan değil, bu yakınlaşmanın, yakınlığın ta kendisidir. Yüceler Yücesi Tanrı, bütün sınırları ve boyutları aşar; insanın Ona ulaşmasını mümkün kılan boyut ve sınır İmamdır, "Tanrının sapasağlam ipi". "Her kim ki Tanrıya ulaşacak olsun, bunu ancak İmama ulaşarak ve onunla birleşerek yapar." Şii geleneklerinin pek çoğunun tasdiklediği de bu-

---

[1] XXI. Bölüm 2. *hadis*, 188[a] yorumunun 2. *hidayeti* ve 189[a]'nın 6. *hidayeti*.
[2] 2. *hadis*, 188[b] yorumunun 5. *hidayeti*.

dur. "Bunun sırrı, der Kadı Said, İmamın, *velayetlerin* hepsini özetleyen ve toplayan mutlak *velayet* ile donanmış olmasıdır. Zira mutlak anlamda velayet, Tanrı nezdinde yakınlığı ifade etmenin bir şeklidir, ya da daha doğrusu bu yakınlık İmamın ta kendisidir; Tanrının bir yakını olsun ki –melek, peygamber ya da dost (*veli*)– İmam aracılığıyla olmasın.[1]"

Bu yüzden genel bir dinler ilahiyatından, İmametin sezdiği ve [bununla] uyuşan mistik ilahiyattan bahsetmekteydik. İmamın tecellisi, "Tanrının gizli Dostlarının" (XV. yüzyılda Batıda bir grup mistiğin kendilerini bu şekilde, Tanrının Dostları olarak adlandırdıklarını –*Gottesfreund vom Oberland*'ın adlandırması gibi– da hatırlatalım) olduğu *her yerdedir*. Kadı Said şunları söyleyerek biraz önce alıntıladığımız bölümü özetler: "Budur *hakkalyakin*", başka bir deyişle, teorik kesinliğe (*ilmelyakin*) göre teorik olarak ateşin varlığını bilmek ile ateş ile yanmak arasındaki kadar aşikar fark sunan, kişisel biçimde gerçekleştirilmiş kesinlik hali. Bu da demek oluyor ki her müridin bu kişisel araştırmasındadır İmam, varlığının İmamı *olan* bu ilahi yakınlığın bilfiil hale geçmesi. Önceden de söylediğimiz üzere imami mistiği kısaca tasavvufi mistisizmden ayıran da budur. Şii Ruhani, Ene-l Hak paradoksuna yenilmeyecektir. Tanrısına ithafen diyebileceği şey şu olacaktır: Sen seni kendisi aracılığıyla Yüz eylediğim Yüzsün, ve yok olmaz Yüzüm, Senin kendisi aracılığıyla beni Yüz eylediğin Yüzdür. *Prosopon pros prosopon*. Zaten bu Yüzdür İmam olarak adlandırılan.

Hutbe-i Beyan'ın diğer bildirileri bu mistik bağlamda daha da yayılacaktır. İmam der ki: Ben öksüzlerin babasıyım. Ben dulların kocasıyım. Batıni anlamda, Kadı Said için olduğu gibi bizim için de mühim olan burada öksüzlerin ve dulların aynı varlıkları ifade etmesidir. Bunlar, irfan eğitiminden mahrum lakin irfan meyvesini algılamaya muktedir ve muhtaç, bilgi "öksüzlerinin" nefsleridir. I. İmamın bir beytinin de buyurduğu üzere: "Öksüz, babası ölü olan değildir; öksüz, bilgi ve aşk öksüzüdür." Peygamberliğin zahirisi olan İmam o halde her bir nefsi eğiten ve erişebileceği

---

[1] *A.g.e.*, 6. *hidayet*, 189ᵃ.

sınırlara sevk eden görünmez kişisel rehberdir (ki *şeyh-i gaib*, *ustad-ı gaybi* terimleri de buradan gelmektedir). Bu "öksüz" nefslerin, kendilerinden bu dünyaya sürüldükleri üstün *melekut*'tan ve akledilebilir diyardan ayrı düşmüş "dullar" oldukları da söylenebilir. Bu sebepten de İmamın bu nefslerin her biriyle olan bağı, kutsal Ruhun, Cebrail'in, müjde Meleğinin Meryem ile olan bağının benzeridir. Her nefs, varlığının İmamının öteki yüzüdür, tıpkı Meryem'in Meleğin öteki yüzü olduğu gibi.[1] Bu fikirle Angelus Silesius'un yakarışını ilettiği beyti arasında oldukça çarpıcı bir etkileşim vardır: "Neye yarar ey Cebrail Meryem'i selamlaman, eğer ki aynı haberi bana da vermeyeceksen?[2]" Oldukça belirleyici, mistik bir hierogami fikri, İmam zatının, Meleğinkiyle aynı olduğu anda gün yüzüne çıkar. Zira Melek burada, filozofların Faal Akıl, bilginin Meleği ile özdeşleştirdikleridir; halbuki Sühreverdici hakimler ise bu Meleği, insan gerçekliğinin aslı ve yaratıcısı olan Melek ile özdeşleştirir. Sühreverdi imamiyesini ve melekiyetini birleştirerek birazdan ele alacağımız üçüncü bildirgenin anlamını açıklamaya çalışacaktır Kadı Said.

"Ben ihtiyatın *Logos*'uyum" (*Kelime-i takva*). Bu çeviri zannımca aslına en sadık olanı ve en özüdür. Öncelikle *Kelime* terimi var: Söz, Fiil, *Logos*. Yorumcumuz hikmette olduğu gibi ilahiyatta da bu kelimenin farklı yönlerini ve manalarını inceler. Diğer yönlerinin arasında, pişmanlığından sonra Adem'e fırsat olarak gönderilen Sözler ya da Fiiller (2:35) vardır; ve İmamların Sözler, Fiiller veya *Logoi* (*Kelimât-ı tamme*) olarak belirtilmeleri vardır.[3] Sühreverdi lügatinde bu kelime genel olarak Kerubi Akıllar, Göğün hareket ettirici Nefsleri, karşılıklı olarak *Logoi* ya da büyük Fiiller, aracı *Logoi*, küçük *Logoi* olarak betimlenen insan nefsleri benzeri

---

[1] *A.g.e.*, 3. *hidayet*, 188b.
[2] Angelus Silesius, *a.g.e.*, II, 102, s. 127.
[3] 7. *hidayet*, 190a. Ayrıca bkz. Molla Sadri Şirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, dizin: *Kelimât-ı tamme* maddesi.

ruhani varlıkları ifade eder.[1] Kadı Said burada özellikle, kendisinin de XVII. yüzyılda yorumunu yaptığı Aristoteles'e atfedilen (esasında ise Plotinos'un *Enneadlar*'ının yorumu olan) *Theologia* metni üzerinde durur. Burada ise kelime, karşılıklı olarak Unsurlar (*Toprağa* has bir *Kelime*, *Ateş*'e has bir *Kelime,* vb. vardır) diyarı gerçekliklerinin her birini yöneten meleki kendilikleri ifade eder; ki bu, örneğin Suyun bir meleği olduğunu ve her su tanesiyle bir meleğin indiğini ima eden İslami Melekiyet gelenekleriyle uyuşur. Kısaca her Melek, ilahi *alem-i Emr*e aittir; Melek, bu Emrin kendisi aracılığıyla yaratılmış aleme indiği aracıdır; öyle ki görünür dünyadaki her fenomen, üst alemlerdeki bir olay ya da bir düşüncenin, bir gerçekliğin tezahürüdür. Bütün bu *Kelimeler*, *Logoi* ya da Fiiller kutsal-aziz İhtişamların "ayinsel" Nurlarıdır.

Akabinde, lügatlerin pek kısa biçimde "Tanrı korkusu" olarak açıkladıkları, fakat asıl anlamının *vky* kökünden türeyen ve korumak, esirgemek, gözetmek anlamlarıyla eşanlamlı olduğu *takva* kelimesi var. *Takva*, samimi duyumuzu Tanrıdan uzaklaştırabilecek her şey karşısındaki ihtiyattır; her kim ki sırf Tanrıya kendini adarsa onun varlık şeklidir ve *ihtiyatlılara*, *gözetenlere* has sufiliği karakterize eden varlık şeklidir. Denilebilir ki, der yorumcumuz, ihtiyatın *Logos*'u olarak İmam, her bir devirde, bütün zamanlarda bu zamanın gözetenlerine eşlik eden ilahi Nurdur --onlara gizlice, *sırran* eşlik eder ve onları bu (tıpkı peygamberliğin batını olan İmamın gizlice her peygambere eşlik ettiği gibi) Nurun dinine yönlendirir.[2]

Yine de bu açıklama Kadı Said'i tamamıyla tatmin etmez ve bazen kendisini daha da sağlamlaştıracak bir şeye çağrıda bulunur. "Sualinin sonuna kadar gidecek olursan, diye

---

[1] Bkz. Paul Kraus ile birlikte çevirdiğimiz Sühreverdi risalesi *Le Bruissement de l'aile de Gabriel,* Journal asiatique, Temmuz-Eylül 1935, özellikle ss. 76-81; tekrar ele alınmış olarak bkz. *L'Archange empourpré: quinze traiés et récits mystiques*, Farsça ve Arapçadan çeviri: Henry Corbin, Paris, Fayard, Document spirituels 14, 1976, s. 237 vd.

[2] 8. *hidayet*, 190b.

yazar, sana oldukça zor bir yol göstereceğim. Belki de bu yoldan bahsedildiğini duymuşsundur. Belki de asan çoktan bu yolu perçinlemiştir." Bu sefer önceden girişilmiş yönde kesin bir adım atmaktır bahsi geçen; İmamiyenin esas fikri, Yeni-Platoncu melekiyetin ve Zerdüşt melekiyetinin birbiriyle bağdaştığı noktada bu Sühreverdici melekiyet terimleriyle açıklanacaktır. Ve işte bu, Şii düşüncesinin yönelimini ortaya çıkaran başlıca olgudur.

Tez şudur: Basit ya da karmaşık hangisi olursa olsun, ister üst alemlerin varlıklarını ister fani alemlerin varlıklarını konu alsın her gerçekliğin bir *Logos*'u, Tanrısı olduğu ve bu gerçekliğin korunmasının kendisine emanet edildiği narin ilahi bir Fiili (*Kelimât-ı ilahiye latife rabbaniye*) vardır; ki o, bu Türün efendisidir; onun ilkesi ve kaynağıdır; varlığında bu Türün, mükemmeliyete ve büsbütünlüğe ulaşmış, aşılmış halini temsil eder. Bu Türün bütün bireyleri, onun türevleri ve öğeleridir. Burada Sühreverdi'nin "Doğu" hikmetinin karakteristik lügatine pek çok gönderme yapılır: Yalnızca arketip olarak değil aynı zamanda efendi ve Türün koruyucu rehberi olarak, "Mükemmel Tabiat" halindeki Melek fikri. *İşrakiyunlar*'da bu sonuncu terim doğrudan hermetizmden kaynaklanır. Her biri, kendisine –her bir bireyin kendisine tâbi olduğu Türün efendisi Melek ile arasındaki bağın bireyselleşmesine damgasını vuran belirişin- "Mükemmel Tabiatının" görüsü bahsedilmiş Hermes vakası üzerine düşünmüştür.[1]

Zira, diye devam eder yorumcumuz, her gerçekliğin bir Meleği vardır; çünkü dünyamızda, bizde ve bizim için olan bütün gerçeklikler ilahi Nurların suretleri ve izleri olduğu için şunu da anlamak gerekir ki her birinin bir Meleği olan bu gerçeklikler sayısınca ideal, ahlaki, dini gerçeklikler de vardır. Bizde ve bizim için var oldukları şekliyle bütün iman gerçeklikleri ve *iman* gerçekliği, İslam gerçekliği için de durum böyledir. Öyle ki bu gerçeklikler bütününde,

1 Bkz. kitabımız *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, éd. Présence, 1971. Terim ayrıntılı bir şekilde *En Islam iranien*... içinde ele alınmıştır, cilt II.

tamamıyla kendinde bir saf nur gerçekliğine dair "ihtiyatlılık" gerçekliği vardır, ki bu gerçeklik kendi namıyla isimlendirilmiş ve yegane bir hükümdar, "muzaffer", başmeleki Nurca hükmedilen bunca Nur ile "donatılmış" bütün *hakikat-i nuriye*ye hükmeder ve onları bir araya getirir.

Tez ve hipotez birbirini takip ederken sonuç ortaya çıkıverir birden: "Çoktan anladın ki Mevlana, diye yazar Kadı Said, İmam, İhtiyatın *Logos*'udur", ve bunun iki anlamı vardır: *a.* [İmam] İhtiyatlıların ya da Gözetenlerin her birine paylaştırılmış bu Nurun bütün paydalarını kapsayan nur arketipi gibidir. Bu bağlamda o, imanın ihtiyatlılığı olarak adlandırılan bu ahlaki Türün meleğidir. "O, İmamın diyarındaki iman ağacının ya da *Tuba* ağacının ya da sınır Lotus'unun kokusudur dediğimizde gönderme yaptığımız şeydir; ağacın dalları İmamın Şiileri ya da müridlerinin her birinin diyarına kadar uzanır." *b.* İkinci bir anlamı ise, kendileri de İhtiyatlıları oluşturan bu Türün meleği ya da efendisi olmasıdır. "Dağılmış grupları bir araya toplar, özlerini ve kendiliklerini muhakkaklaştırır; onlara nazaran hem bir baba hem de şefkatli bir anne gibidir. Bu iki anlam arasındaki tek fark ise, ilkinin tezahür edene gönderme yaparken, ikincisinin tezahürün mekanı ve zamanına gönderme yapmasıdır.[1]

Kadı Said Kummi'nin böylesine yoğun bir şekilde dile getirdikleriyle bezeli şu son sayfalarda takip etmekte olduğumuz yolu özetleyelim. Bu noktada, bizzat kendini peygamberliğin batını olarak müjdeleyen İmam bize Sühreverdi'nin Zerdüşt ve Yeni-Platoncu melekiyetindeki Melek yönleriyle ve imtiyazlarıyla görünür. O, imanın ihtiyatı ve imanın *Logos*'u ya da Meleği olduğu gibi, İhtiyatlılar kategorisinin de efendisi ya da Meleğidir. O, bu İhtiyatlıların her birinin "Mükemmel Tabiatı"dır. Zira, oldukça eski Arapça bir eser bize "Mükemmel Tabiatın", "bilgeliğin anahtarı" olduğunu,

---

[1] 9. *hidayet*, 191ª ve 191ᵇ. İşlediği konuya kapılan Kadı Said okuyucuya, kendisine kimi zaman İmamın rüyetinin, kimi zamansa mutluluk hissinin veyahut onun yakin mevcudiyetinin nasip olduğu üç rüyasını emanet eder.

bunu kullanan "filozofun meleğinin" en zor olanı öğrettiğini ve hakikat olanı ortaya çıkardığını, "uykudayken tıpkı uyanık halde olduğu gibi, (bilgeliğin) kapılarının anahtarlarının hangileri olduğunu söylediğini[1]" gösterir. Kişisel Meleğine olduğu kadar "Mükemmel Tabiata" da adar Sühreverdi "Mükemmel Tabiatın" ruhani diyarda hem babası hem de oğlu olarak benimsendiği en güzel mezamirlerinden birini. Bu Tabiat, ariflerin göksel "Ben"idir. Aslında İmam bize, Sühreverdi'nin *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*'nin hacısı, mistik Sina Dağının doruğunda, çözümleri sembollerde "saklı" uzunca bir arayışın ardından Melek görünümündekiyle karşılaştığında bize görünür. Sina'daki bu Melek, insan türünden, Cebrail, Kutsal Ruh benzeri bir Melektir; ve arif bilir ki kendisi de, sürgündeki bir çocuğu olduğu bu Melekten gelir.[2] Aynı şekilde önceden de İmamın beyanına yapılan yorumun da buyurduğu üzere: "Ben öksüzlerin babasıyım, dulların kocasıyım." Kadı Said, her bir arif nefsin İmam nazarında, Meryem'in Melek Cebrail, Kutsal Ruh nazarındakine benzer bir ilişki dahilinde olduğunu gösterdi. Bununla birlikte mistik bir hierogami fikrinin gün yüzüne çıktığını fark etmiş bulunmaktayız; ve bu nedenden ötürü de Şii arifinin İmam ile karşılaşmasında, kişisel Meleği ile karşılaşan Valentinci gnostik ile aynı durumda olduğu söylenebilir. İmam, Şii arifi için Kişisel Meleğin Valentinci gnostik için ifade ettiği şeyi ifade eder. Kadı Said Kummi aracılığıyla ortaya çıkarabildiğimiz Şii ruhaniyetinin esas yanlarından biri de budur.

Her halükarda bu buluşmanın yönüne dahil olmak, arifin, pekâlâ ki kendisi olan lakin gene de kendi kendini bilen bu kendiden farklı olan bir kendilik –çünkü bu bilginin "nesnesi"dir– bilgisi yoluna dahil olmasını betimler. Aynı şekilde, hiç de zatsız olmayan bir *kendilik*, aksine, bir Yüz, bir suret ki ona *sen* denilebilir. Bu, irfandaki Melek fikriydi; Şii irfanda ise nefsin kutbu olarak İmam fikri nefsin kendini

---

1 Pseudo-Majriti, *Das Ziel des Weisen*, hrsg. v. Hellmut Ritter. Leipzig, 1933, s. 194.

2 Bkz. *L'Homme de la lumière*, bölüm II, §§ 1 ve 2, bölüm IV, §§ 9 ve 10.

bilerek [İmamı da] bildiği ve onu da bilerek Tanrısını bildiği fikrini beraberinde getirir. Bu noktada karşı karşıya olduğumuz bir iki-birlik, bir iki-kutupluluk, *ikililik* fikridir. Diyebiliriz ki kadim irfanda Melek hem kişisel koruyucu hem de göksel İkili, nurani Ben, kendimi bilerek bildiğim kişi, arifin kendi Yüzü ile karşılaşmasındaki gibi ilerlemesini sağlayan karşılaşılan kişi olarak ortaya çıktığı üzere, Şii hakim, Kadı Said Kummi burada bize benzer öğretinin felsefe ve hikmet temelini gösterir. Ve bunu İmamı, Tanrının Yüzü ve insanın Yüzü olarak, yani İmamı aynı anda hem *Deus absconditus*'un tezahürünün *kutbu* olan hem de kendisi için ilahi Yüzün tezahür ettiği insan nefsinin *kutbu* olan tecelli Figürü olarak İmamı ele alan geleneksel Şii öğretisini felsefi açıdan geliştirerek yapar. Bu sebeptendir ki bu Yüz olmaksızın anlaşılabilir hiçbir ilahi-insani kutupluluk mümkün değildir. Zaten Kur'an'ın buyurduğunun anlamı da bu değil midir: Sendeki İmamın yüzü olan Yüze bürü yüzünü, İmamın ya da varlığının *kutbunun* Yüzüne bürün.

IV. Theoandria Yönleri

Şii felsefe ve hikmet, şimdiye kadar üstü kapalı bir şekilde geliştirildi; İran'ın sınırlarını pek de aşamadılar, ve günümüzde bu felsefe ve hikmetin sınırlarını aşmaya zorlayan filozoflar oldukça az sayıdadırlar. Aşılması coğrafi sınırlarınkinden çok daha zor olan sınırlar, teknik lügatlerinkilerdir. Filozoflarımızın ve hakimlerimizin geleneksel lügatinin izlerine Arapça ve Farsça hikmet lügatlarında rastlamak için uzunca yıllar çalışmak gerekir. Kısacası, egemen temalarından biri üzerine düşünedurduğumuz bu Şii düşünce, ne XIX. yüzyılda ne de içinde bulunduğumuz dönemde Batı metafizik düşüncesinin önemli tartışmalarına dahil olmamıştır. Halbuki, hikmet olarak, Avrupa'da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda filizlenen hikmet akımları düzeyinde bulunduğu ve dramı, takip eden yüzyılın felsefeninkinin bile öncüsü olduğu ölçüde Şii düşüncenin dile getirecek pek çok şeyi var. Yine de, bir felsefenin ya da bir hikmetin hakikatinin,

tarihsel bir geçmişe göre değil metatarihe göre ölçüldüğünün farkında olan bir filozof için, ertelenmiş bir karşılaşmaya dahil olmaya kalkışmak için asla çok geç değildir. Dile getirmeye çalışacağım, pekâlâ ki, gecenin karanlığında parlaklığı oldukça sönük kalan bir kıvılcım parçasından ibarettir.

Öncelikle şunu söyleyeyim ki Şiilik İmamlarının ve yorumcularının, Kadı Said Kummi'nin ilahi Yüz ve insanın Yüzü olarak İmam teması hakkındaki metinlerini incelerken ve hazırlarken geçirdiğim zaman boyunca Batıda pek tanınmayan, her türlü sınıflandırmanın üzerinde akla zarar, olağanüstü bir dehaya sahip Rus bir düşünür olan Vassily Rozanov'un (1856-1919) eserini okuyarak adeta çarpılmışa dönmüştüm. Bu kitabın adı şu idi: *La Face sombre du Christ* [*Mesih'in karanlık Yüzü*]. Bu kitap, bizim benimsediğimiz metinlere olumsuz bir yanıt suretine bürünmekteydi, halbuki bu yanıtı bu şekilde konumlandırmak bence oldukça zordu. Rozanov, kadim dinler (Antik Yunan ve Mısır dinleri) ve Hıristiyanlık, hatta daha doğrusu Eski Ahit ve Hıristiyanlık arasındaki karşıtlığın ikiye böldüğü bir adamdı; ve bu bölünme onun nazarında resmi İseviyet öğretisinin sonucunda oluşmakta gibi gözükmektedir. Rozanov, Hıristiyanlığın kozmik karakteriyle hüsrana uğramıştır. Ona göre Tanrının iki evladı var: dünya ve İsa, fakat eğer Mesih, nihayetinde kabul edilmiş öğreti gereği Tanrı ise dünyanın, şeytanın[1] diyarı olması ve Mesih'in "nam-ı diğer babası tarafından yaratılmış evrenin bütün temellerini sarsmak için" gelmiş olması gerekir. Şunu soracak olursak: "Güneşin var olmak için Yeryüzüne ihtiyacı var mıdır?" Hayır, diye acı bir alayla karşılık verilir, Kopernik'i takiben şöyle yanıtlamak gerekir ki "Güneş, yeryüzünü kütlesiyle doğru orantılı, aralarındaki uzaklığın kareköküyle de ters orantılı çekmektedir", işte bu "mükemmel bir Hıristiyan cevabı[2]" olur. Ve Rozanov Tanrı Babanın krallığı ve oğlunun hü-

[1] Vassily Rozanov, *La Face sombre du Christ*, Fr. çeviri Nathalie Reznikoff, önsöz: Joseph Czapski, Paris, Gallimard, 1964, ss. 109-118.

[2] *A.g.e.*, ss. 256 ve 261.

kümdarlığı arasında -ilkinin nostaljisini sürdürmek ve onu Kadim Mısır[1] gizemlerinde bulmak için-bölünmüştür. Şöyle söylemek gerekmiştir, diye dile getirir: "Baba ve ben bir değiliz."

Bünyesinde avucunun içini yeryüzüne süren İmamın hareketiyle Tabiatın dönüştüğüne tanık olduğumuz bu somut ruhani *mundus imaginalis* arayışında olduğu gibi Yeryüzünde filizlenen bütün güzellikler, adeta İmamın birer sırrıymışçasına filizlenir *melekut*'tan; işte bu sırdır İmamın, bu *melekut*'a kadar "Beyaz Buluta" yükselttiği bir avuç müridine gösterdiği. Lakin Rozanov şöyle yazar: "O halde neyi simgeler *saf siyah renk*?" Bu, Hıristiyanlığın kökünden kazınamayan tabuttur, ölümdür. Bu, [Hıristiyanlığın] omurgası, dayanmakta olduğu dört ayaktır. Mezar onun temelidir. *Saf beyaz rengin* anlamı nedir? Diriltilmiş Helen ve Yahudidir, diriltilmiş Mısır'dır. Bunların üçü de yeniden vücut bulmalarının ışıldayan ve parlak ışığına bürünmüşlerdir [...]. Bu, geminin önünde, Judith'in sözleriyle, "Tanrının, arplarımızın sesiyle övüldüğü" danstır.[2]

Aynı zamanda Rozanov, Mesih'in yüzünün güzelliği ve dinginliği karşısında büyülenmiştir. Öyle ki, dünyanın geri kalanı anlamını yitirir: "Onun olağanüstü güzelliği dünyayı aydınlattığı vakit, Yeryüzünün en bilinçli varlığı, insan kendisini çevreleyen dünyaya olan ilgisini kaybetti. İnsanın nazarında dünya en basit haliyle, acı, dümdüz ve sıkıcı bir hal aldı. Mesih'in gelişinden itibaren vuku bulan en önemli fenomendir bu.[3]" Lakin ölmeksizin dikkatlice temaşa edebilir miyiz onu? "Böylece dünyanın hepsi, Mesih'i dikkatle temaşa ederken, bütün meşgalelerini bırakır ve ölür.[4]" Ve gece sevdiği dünyayı ele geçirirken, Rozanov dindar bir Ortodoks olarak ölür.

Rozanov vakası hakkında sorduğumuz bütün sorular bizi, burada geliştirdiğimiz şu temaya yönlendirir: Tanrının insa-

---

[1] *A.g.e.*, s. 110.
[2] *A.g.e.*, s. 108.
[3] *A.g.e.*, s. 115.
[4] *A.g.e.*, s. 116.

na gösterdiği Yüz, insanın Tanrıya gösterdiği Yüzün aynıdır. Belki de diyebiliriz ki Rozanov, *Christos-Angelos*'un yüzünün özlemiyle yanıp kavrulmuştur; belki de *Yuhanna'nın İşleri*'nin tasvir ettiği "Nurdan Haç" gizeminin önsezisine nail olmuştur; ama yine de hem sevdiği hem de nefret ettiği, hem tapındığı hem de sövdüğü Golgotha haçının gölgesiyle adeta büyülenmiştir. Yine de kesin olarak, *Zamanımızın Kıyameti* adlı eserinde, insan zatında Rozanov'un Tanrısına gösterdiği Yüz; karanlık bir Yüzce değil nurdan bir Yüzce bakılmakta olarak ortaya çıkar. Öyle ki bu nurdan Suret, arifi mistik bir hierogamiye davet eden Tasvir, aziz bir Doğu papazının "dünyanın bütün varoluşunun, Ezginin yaratılmış olduğu güne layık olmadığını[1]" hatırlattığı Ezgiler Ezgisi Tasviridir. "Nefs, mezarından çıkacaktır, suçlu ya da masum, her nefs, sözle ifade edilemez 'Ezgiler Ezgisini' yaşayacaktır. Her insana nefsine göre, arzusuna göre bahşedilecektir [bu Ezgi]. *Amin.*[2]"

Bu son kelimeler adeta, *Pierre'in İşleri*'nin şu cümlesine verilmiş bir yanıt gibi yankılanır: *Talem eum vidi qualem capere pouti*. Öyle ki, ölümünden önce buyurduğu son sözler şunlar olmuştur: "Şimdi çıkınız, Tanrıma dua edeceğim[3]", bu sözler, *Pierre'in İşleri*'ndeki tecelli rüyetleri vakasında olduğu gibi, Meleğiyle karşılaşmasındaki Valentinci gnostigin vakasında olduğu gibi, -hiç paylaşılmamış bir *eşinkine* benzer- Tanrı ile arasındaki bağ hissini ifade etmektedirler. *Esseulement* adlı derlemenin bir sayfasında şu satırlara rastlarız: "*Benim* Tanrım Biridir, bir Yüzdür. Benim için Tanrı daima 'O' ya da 'Sen'dir, bana daima yakındır. 'Benim Tanrım' şahsına münhasırdır. Bu Tanrı bir bana aittir, başkasına değil. Bir başkasının ise Onu görmezden gelir umursamam. 'Benim Tanrım'; benim sonsuz mahremiyetim ve benim sonsuz bireyselliğimdir." Bu mahremiyet fikri Rozanov nazarında geometrik bir figüre denk gelir: noktalarınca, *kutuplarınca* sürekliliği sağlanmış iki koni. Alttaki koni, [Ro-

---

[1] *A.g.e.*, s. 264.
[2] *A.g.e.*, ss. 68 ve 265.
[3] *A.g.e.*, s. 69.

zanov'un], "bir nokta haline gelene kadar daralan 'sosyal ben'ini resmeder. Bu noktanın tek bir boşluğu vardır ki buradan da tek bir ışın geçer; bu ışın Tanrıdan gelmektedir." Bu noktadan, sonsuza kadar uzanacak olan diğer koni yükselir. "Tanrı buradadır. Tanrı aynı zamanda hem mahremiyetim hem de evrenin aslında kendisinin bir parçasından ibaret olduğu sonsuzluktur.[1]" Bu sefer Rozanov varlığının, "Meleğinin" *kutbunu* bulmuştu. Ne kadar da ilginçtir ki kutuplarınca temas eden iki koni tasviri, başlangıçta önermiş olduğum figüre fevkalade bir şekilde tekabül etmektedir: Biri diğerini kesen, ve alanlarından biri her ikisine de ortak olan iki elips figürü; ortak alanları *Deus absconditus*'un tezahürü kutbu ve bu Tanrının kendisine, kendisinin gizinde, belirdiği insan kutbudur.

Sonuç olarak, bizim Rozanov'a musallat olmuş olan "karanlık suret", bu toplumsal "ben"e, yani *res religiosa*'nın iktidar, baskı, yetki terimleri olarak ifade edildiği, ve bizim sosyal topluluk ölçüleriyle karıştırma eğiliminde olduğumuz düzeye, kısacası Berdiaev'in ruhani olanın nesneleştirilmesi, sosyalleştirilmesi, yabancılaştırılması olarak bildirdiği şeye değil de neye tekabül etmektedir? Yeniden başka bir Rus düşünürü, Berdiaev'i alıntılayacak olursam bu, yalnızca Berdiaev'in, çağımız Rus Ortodoksluğunun büyük gnostik düşünürlerinden olmasından değil aynı zamanda, Şii hikmet ve Hıristiyan hikmet alemi arasında bir ilişki kurma girişimi için bazı Rus Ortodoksluğu hakimlerinin ilk evre olmasından kaynaklanmaktadır. Geçen yıl, Khomiakov İrancılığı ve Sühreverdi İrancılığı arasındaki zıtlığı bağdaştırarak aynı konuyu işlemiştik.[2]

Berdiaev'in bütün felsefesine, büyük hakim Vladimir Soloviev'den miras kalan ve Grek-Bizans ilahiyatının da ilahi

---

[1] *A.g.e.*, ss. 154-155 (burada, çeviride yer alan iki "huni" tasviri yerine sadece iki geometrik koni tasvirine yer verdik). Ayrıca bkz. "Ben, ne münzevi bir varlığım ne de toplumsal bir varlık. Fakat, yalnız iken, büsbütünüm, ve toplumda iken, eksik kalmış bir hale bürünürüm. Ama yine de toplumda daha rahat hissederim kendimi." *A.g.e.*, s. 154.

[2] Bkz. yuk. "Kahraman Destanından Mistik Destana", s. 147.

tabiat ve insani tabiat arasındaki İsevi bağ ile ilişkilendirilmiş *theoandria* kelimesiyle oluşturulan *theoandrizm* olarak betimlediği bir tema hakimdir. Çağımızın büyük felsefi sistemlerini özümsemiş bir düşünürün bütün kaynaklarıyla Berdiaev, theoandria, *theoandria* kavramının barındırdığını, çağımızın eskatolojik perspektiflerine göre, yeniden düşünme girişimine kendini adar. Ve bunu tamamıyla sadakatle ve bütünüyle özgürlükle yapar. Ve tam da bu özgür yapıcı çabanın bazı anları kanaatimizce Şiiliğin hikmet İmamiyesinin kimi açılarıyla karşılaştırılabilir gözükmektedir. Tepeden tırnağa *theoandria* kavramını yeniden ele alacak olursak, şu ya da bu anda kaçınılmaz olarak Hıristiyanlıkta başlı başına bir geleneğe sahip olan ve "İnsanın hangi mertebesinde ilahi tabiat ve insani tabiat karşılaşır?" sorusuna alışagelmiş İseviyetten farklı bir biçimde cevap veren düşünce akımıyla karşılaşacak oluruz. İrfanın ruh üfledikleri bilirler ki bu buluşma, hakiki insan, yani ruhani insan ve *caro spiritualis* mertebesindedir. Oysaki resmi dogma bu buluşmayı, her iki tabiatın hipostatik birleşme dogmasını yeniden biçimlendirmek amacıyla toplumun, tarihin, fiziğin kanunlarına boyun eğmiş ve duygularımızca algılanabilir tensel insan mertebesinde konumlandırmıştır. Fakat, böyle oluşturulmuş dengeye aşina olmayan bir Rozanov parçalanmasından bahsettik. Öte yandan İseviyet sorunlarının Şii İmamete[1] zerk ettiği noktada, halihazırda üzerinde durmakta olduğumuz Ademiyet; ilahi-insani karşılaşmanın kutbunun *caro spiritualis* benzeri bir mertebede olduğunu anlamamızı mümkün kılar. O halde üstüne basa basa theoandria kavramını tekrar eden bir Berdiaev'in sarf etmekte olduğu çabayı göz önünde bulunduracak olursak, kendi sınırlarının dışına çıkıp nihayetinde sorunların hazırlanmasına katılan bir Şii hikmetinin farklı anlarını ayrıştırabiliriz.

Şu ana kadar üzerinde durduğumuz "Yüz-Yüze" ilahi-insani kutupluluk teması için Nicolas Berdiaev'in yaşarken yayınlanan *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*[2] [*İnsani*

---

[1] Bkz. *Trilogie ismaélienne*, dizin, ve *En Islam iranien*, dizin.

[2] Paris, J.-B. Janin, 1947 (Janus koleksiyonu).

ve Tanrısal Olanın Varoluşsal Diyalektiği] başlıklı son eseri, sayfa sayfa ele alınarak okunmayı gerektirir. Diğerleri gibi bu eser de Kutsal Ruh dininin eskatolojik perspektifinden, bu "üçüncü" vahiyden, –Joachim de Flore'den bu yana Hıristiyan hakimlerin düşüncelerinde bulunan fikirden– Faraklit vahyinden esinlenmiştir. Bu Kutsal Ruh dini; yeni bir din değil, Hıristiyanlığın tamamlanması olacaktır. Bahsi geçmişken şunu da belirtelim ki Şii ilahiyatı da şu an dahilinde saklı olan ve pek çok düşünürce özellikle Faraklit ile özdeşleştirilen XII. İmamın yeni bir din getireceğini değil, aksine peygamberi bütün vahiylerin ruhani anlamını ortaya çıkaracağını açığa vurmaktadır. Bu Kutsal Ruh dinini karakterize eden şey, bu dinin yalnızca Tanrının insana belirmesi değil aynı zamanda insanın Tanrıya belirmesi olmasıdır. Berdiaev pek çok kez hakiki bir Hıristiyan antropolojisinin ancak bir insan İseviyetini de bu antropolojiye dahil ettiğimiz zaman mümkün olacağını tekrar etmiştir. Bu fikrin, insanın Tanrıya dönük Yüzü, kendisi aracılığıyla Tanrının insana baktığı Yüz olarak İmam temasına tekabül ettiği kanaatindeyim.

Kutsal Ruh dini, kozmik bir Dönüşüm beklentisi ile – ruhani diyarı, insan mevcudiyetiyle hiçbir bağı olmayan bir zoraki nesneler dünyasına indirgeyen ve böylelikle bir uyuşmazlık ve ikilem yaratan– ruhani diyarın nesnelleştirmesi amacını ihtiva eder. Bu nesnelleştirme, -kendisi için hükümdarlığın zaten tarihsel Kilisede gerçekleşmiş olduğu için Faraklit'in eskatolojik hükümdarlığını algılamayan dinin– tarihsel dinin yazgısıdır. Bu sebeptendir ki tarihsel Hıristiyanlık kıyameti, insanlığın sonunu insani olanın ve ilahi olanın kesin bir ayrılığı ("mutsuz bilincin" dramı) olarak sunar. Halbuki Kutsal Ruh dininin kıyamet günü, insanlığın nihai yazgısını hem ilahi hem de insani bir yaratıcı eser olarak, bir *sinerji* olarak, Tanrının ve insanın işbirliği olarak sunmaktadır. Berdiaev'e göre Mesih'in zatında ilahi ve insani iki tabiatın birbirine nüfuz etmesinin anlamı burada yatar, ve bu birbirine nüfuz etme Kutsal Ruhun saltanatı altında insanlıkta tekerrür etmelidir. İşte *theoandrizm* fikri derinlemesine buna dayanır.

Kendime şu soruyu sormadan duramıyorum: bu theoandrizm insanlığı nedir? Kutsal Ruh saltanatı, dünyanın zaman *dahilindeki* sonu değil, *zamanın* sonudur; bundan böyle ancak "varoluşsal zaman" ile ölçülebilecek bir dünyanın oluşumudur.[1] Şunu da soracak oluruz ki bu eskatolojik insanlık, İseviyetin Tecessüm ile ilişkilendirdiği insan mertebesinin daha da üstünde değil midir? Bu insanlık, zaten bir kısım Hıristiyan hakimlerince *subjectum incarnationis* olarak bilinen bu *caro spiritualis* mertebesinde değil midir? O halde, ufku daha da genişleterek Şii hikmetin Tanrının Yüzü ve insanin Yüzü gizemiyle –ve aynı zamanda İmamiyet ve Ademiyet arasındaki hakiki ilişki ile– alakalı olarak ortaya attığı her şeyin, bu noktada eskatolojik bu sinerji, insanın Tanrıya belirmesi fikrinin derinlemesine incelenmesi amacıyla konuya dahil olduğu fikrindeyiz. Müslüman hakimler *sırr-ı rububiye*, ilahi halin gücünden, insanın ibaret olduğu sırdan bahsederken anladıkları, Tanrıyı tarihe dahil eden hatta ölüme kadar götüren bir theoandria değil, insanı mevcut halinden ötesine, ölümün ötesine taşıyan bir *kutupluluktur*.

Sinerji fikrinin, kutupluluk fikrinin başka bir cephesinden ibaret olduğu ölçüde; bu fikrin Berdiaev'in en kişisel ve en cüretkar fikirlerinde mevcut olduğu kanaatindeyim. [Sinerji fikri] saf aklın ve pratik aklın eleştirisinde olduğundaki gibi bir vahiy eleştirisi fikrinde de mevcuttur; bu eleştiri insanlığın vahye kattıklarını ortaya çıkaracaktır, çünkü bu eleştiri *çift-kutupludur*, hem ilahi hem insani kutup: beliren [kişi] vardır ve vahyin kendisine belirdiği [kişi] vardır (bu anlamda da vahiy theoandriktir).[2] Zira tam da bu noktada meramımızın başında da değindiğimiz üzere, İbn Arabi ve Şii hakimlerin *mütecelli* ve *mütecella le-hu* çift-kutupluluklarıyla[3] adlandırdıkları tecelli rüyetlerinin kutupluluğunun harfi harfine bir tanımı yapılmamakta mıdır? Havarinin *Pierre'in*

---

[1] Nicolas Berdiaev, *Dialectique existentielle de l'humain et du divin*, özellikle bkz. ss. 223-226, 231-235, 238.

[2] *A.g.e.*, ss. 15 ve 23.

[3] Bkz. İbn Arabi tasavvufu üzerine eserimiz.

İşleri'nde "*Talem eum vidi qualem capere potui*" olarak doğruladığı tecelli ilişkisi tam da budur. Kutupluluk fikrinin derinlerinde vahiy fikrinin ve dini fenomen fikrinin bütünleyici kısmı yatar. Ki Berdiaev bunu hayran kalınası bir incelikle incelemiştir. Dini fenomenin, der, iki yanı vardır: "Hem insandaki Tanrıyı hem de Tanrıdaki insanı ifşa eder.[1]" Gene burada yalnızca ilahi Yüz ve insanın Yüzü temasına rastlamakla kalmıyor aynı zamanda Tanrının şunu belirttiği meşhur *hadisin* izlerini takip ediyoruz: "Ben saklı bir hazineydim, bilinmek istedim; bilinmek amacıyla dünyayı yarattım." Şanssızlık odur ki, diye devam eder Berdiaev, vahyin başına, Kutsal Ruhun bütün diğer tezahürlerinin başına gelenin aynısı geldi: nesnelleştirmeye ve toplumsallaştırılmaya maruz kaldı. Sonucu da şudur ki Batıda hüküm süren vahiy eleştirisi nihayetinde doğalcılığın ve akılcılığın kesin zaferine tâbi olurken Berdiaev'in gözetmekte olduğu vahiy eleştirisi, amaç olarak, ruhaniyetin zaferini, –günümüzde en sert eleştirilerde de dahil olmak üzere, örneğin, ilahi Tecessüm fikrinde yalnızca toplumsal ve sosyolojik yanı gözeten– bozulmaların ve yanılsamaların açığa çıkmasını gözetiyordu.[2] Şunu da vurgulamak isterim ki: Berdiaev'in adeta ihbar ettiği yıkıcı eleştiri bundan böyle İslam'ın ta kendisinde üremektedir. Ama İslam'ın, bu eleştiri fikrinin kendisinde filizlenmesini önlemesi için, oldukça esas olan bir şeyi muhteva etmeyi bilmiş olması gerekmektedir.

En geniş hatlarıyla, sorunun metafizik yanının, vahyin bize hem teogonik (çünkü *Deus revelatus*'u açığa çıkarmaktadır) bir karaktere hem de antropogonik (çünkü Tanrının kendisine belirdiği ve Tanrıya beliren insanı ortaya çıkarır. Şii terimleriyle ise İmamın tecelli zatının çift-kutupluluğunu ortaya çıkardığını söyleyebiliriz) bir karaktere bürünerek belirdiği metafizik yanın özeti budur. Vahiy, yalnızca sufilerin ve hakimlerin ifade etmeyi başarabildiği Ruhun yaratıcı bir fiilidir Bu metafizik kısım, *metatarih* olarak kendi içinde ikiye ayrılır. Berdiaev, tarihsel Hıristiyanlığın; Tanrının tari-

---

1 *Dialectique...*, s. 29.

2 *A.g.e.*, ss. 27-28.

he dahil olması, metatarihin tarihsel olana akın etmesi anlamına geldiğini inkar etmez. Lakin, bu geleneksel öğretiyi bir kez anımsadık mı, bu öğretiyi başından sonuna *melekut*'un ve *melekut* olaylarının anlamına nail olmuş bir biçimde gözden geçirmiş olması gerçekten de takdire şayandır. Tarih ve İncil eleştirisi, Kutsal Metinlerde bahsi geçen *olayların* aslında hiç vuku bulmadığını, birer efsaneden, masaldan, cemaat tarafından uydurulan ilahiyatçı öğretilerden ibaret olduklarını gösterecek olsa imandan geriye ne kalırdı?

Berdiaev bu soruya cesurca şu şekilde cevap veriyor: eğer Tanrı hakikat ise ve ancak Ruhça bilinebilirse bu, "tarihsel vahyin tutarsız bir kavram olduğu, dini maddeciliğin ürünü olduğu ve çoktan geçmiş olan vahiy evrelerine denk geldiği anlamına gelir. Yalnızca tek bir vahiy vardır: o da, ruhani vahiydir, Ruhtaki vahiydir. Tarihsel vahye gelecek olursak ise bu numen alana dair tarihsel dünyanın sembolleştirilmesini temsil etmektedir.[1]" Bu tez, ruhani olayların nerede *vuku bulduklarını* gösterirken ve vuku bulan olaylardan ve *melekut*'taki *yerlerinden* bahsederken Şii hakimlerin kullandıkları sözlerle mükemmel bir benzeşme içerisindedir. Durumun kökenine inecek olursak, her halükarda –insan ve Tanrı arasındaki bağları inceleyen antropomorfizmin ve sosyomorfizmin ağırlığı altında ezilerek, bu bağları Devlet, iktidar, yargı ve ceza kategorilerine paylaştırmaya kalkışıveren– olumlu ilahiyat bu nesneleştirmeye yenik düşme tehlikesi altındayken her açıdan Tanrının her türlü nesneleştirilmesini aşan apofatik ilahiyatın önceliği duygusu hüküm sürmektedir.[2] Halbuki, Şiilikte[3] İmamete ve İmammerkezciliğe, mistik *kutup* olarak İmam-ı Gayb fikrine imkan tanıyan apofatik ilahiyatın kesinliğidir; aynı şekilde

1 *A.g.e.*, s. 31. Burada *hikaye*'nin imalarını göz önünde bulundurmak gerekir, bkz. yuk. "Karşılaştırmalı Ruhani Yorumbilgisi", s. 41 vd.
2 *Dialectique…*, s. 63.
3 Özellikle bkz. VIII. İmamın, İmam Ali Rızanın (203/818) uzun vaazı. İbn Babuyeh'in *Kitab-ı Tevhid*'inin I. bölümünün 2. hadisinde alıntılanmıştır.

İmamet de *tevhid*'in aşkınlığının teminidir. *Melekut* olayları ve bunların görünür sembolleri ya da tezahürleri arasındaki bağı algılama şeklimize gelecek olursak, Şii hakimler; Berdiaev'in metatarihinin tarihsel dünyaya akın etmesinin, tarihsel mekan ve zamanın dar sınırlarına kaçınılmaz uyum göstermesinin meydana çıkardığı zorluklar karşısında başvurduğu kanıtlamalarla çoğalan düşünümleri geliştirmişlerdir.[1] Bir yandan Şii hikmeti, zahiri olanın ve batıni olanın çiftkutupluluğunu doğrulayarak safını belirlemektedir. Öte yandan ise Berdiaev de vahyin, zaruri olarak, bir zahiri ve

---

[1] *Dialectique...* (s. 34) hakkında Berdiaev, günümüz ilahiyatçılarında oldukça sık rastladığımız bir biçimde eleştiri yapmaksızın maalesef oldukça kısa bir özete yer vermiştir. "Yunan düşüncesi Mesihvari bekleyişi görmezden geliyordu, [Yunan düşüncesi] tarihte, döngüsel bir hareket görmekte ve altın çağı geçmişe atmaktaydı; bu sebeptendir ki Yunanlılarda tarih felsefesi yoktur ve tarihin anlamına nail olmamışlardır." Bize göre Mesihvari bir bekleyişi ve tarihin döngüsel hareketini birbiriyle karşılaştırmak biraz abartılıdır. *1.* Genel olarak Mesihvari bekleyişin İran kavramlarına borçlu olduğunu söyleriz. Zira İran kozmolojisi ve soteriolojisi kesin anlamda döngüseldir. *2.* Şii nebeviyet ve bunun eskatolojisi, kesin anlamda döngüsel bir tarih hikmetini oluşturmaktadır (vahiy döngüsü ve *velayet* döngüsü). Birtakım ilahiyatçıların da yaptığı gibi, Mesihvari perspektifi döngüsel kavram ile karşılaştırmak yanlıştır. Aslında Mesihvari bir perspektifin, *çizgisel* bir zaman ile uyum içinde olup olmadığını sormak yerindedir; pekâlâ ki böyle bir zaman kavramı, eskatolojinin laikleştirilmesinden kaynaklanmıyorsa tabii. Ya da döngüsel kavram kadar Mesihvari perspektif de oldukları halleriyle *tarih ötesi* olarak adlandırılıyorlarsa, Mesihvari perspektifin (*apokatastasis* bekleyişi de dahil olmak üzere) öne sürdüğü "tarihin anlamı", sonun kaynağa ulaştığı bir döngüyü tasvir eden bir tarih perspektifi değil de nedir. Nihayetinde Yunanlılara dönecek olursak onların "tarihe bahşettikleri anlamları", kuşkusuz, bizim evrimcilerimizinkilerden farklıdır. Yine de Proclus'ta Atlantisliler ve Atinalılar savaşı yorumbilgisi de bir tarihin "manasını", bugün "tarih" olarak adlandırdığımızdan tamamıyla bambaşka bir şeye yönelik bir "anlamı" ortaya çıkarmıyor mu? Böylesine keskin bir metatarih anlayışına sahip Berdiaev'in, öncülleri bu derece dikkatli seçilmiş felsefesi doğrultusunda, önceden eskatolojik olan ve sonrasında "tarihsel" bir hale bürünmüş bir Hıristiyanlığın sonuçlarını bildiren soruyu başlı başına "yeniden düşünmekte" hemfikir olmuş olduğundan pekâlâ ki eminiz.

bir batını barındırdığını doğrular.[1] Ve yine bir o kadar belirticidir ki Hıristiyanlıkta genelde bir tek hakimler bu doğrulamaya cüret edebilmişlerdir. Geriye, zahir ve batının, tarihin ve metatarihin kutupsallığı hakkındaki benzer düşünümleri takip etmek kalır.

Nihayetinde, Berdiaev'in kitabındaki ana makale, Baader'den alıntıladığı bir *ana motif* olarak başlıklandırılmıştır: "İnsan, Tanrısız insan olmak istedi, lakin Tanrı, insansız Tanrı olmak istemedi, bu sebepten de İnsanın kendisi oluverdi.[2]" Bu theoandria ifadesinin ta kendisidir. Önceden üstünde durduğumuz Ademiyet kavramının getirdiği soru yerini alır: Bu gelecek-insanın İnsanı *kimdir*? Bu insanı hangi Ademiyet mertebesinde konumlandırmak gerekir? Bahsi geçen edebi anlamda bir fiziki Tecessüm ya da antropomorfoz mudur, yoksa Şeyh Ahmed Ahsai Ademiyetinin "ikinci Adem"ine tekabül eden göksel İnsan biçiminde, insani biçimde bir tecelli midir? Burada insandan; göksel *Anthropos*, ruhani diyar İnsanı (*caro spiritualis*) olarak bahseden arifler ve hakimler, bu antropomorfozu inkar etmek istemediler. Bu antropomorfozu, basit ve fani maddenin ve tenin değil, hakikatinin mertebesinde konumlandırmak istediler. Bu noktada[3] Berdiaev'e borçlu olduğumuz şey, Avrupa bilincinde İseviyetin ilahi ve insani olan arasındaki bağın değişikliklerinin anahtarı olduğunu gösteren parlak ve net bir analizdir. Bütün metafiziklerimizin ve felsefelerimizin dramı, İseviyetten, yani insani olan ve ilahi olan arasındaki –resmi öğretide sabitlendiği şekildeki bağdan– bağlardan kaynaklanır. Filozof, bu iki tabiat arasındaki den-

---

1 *Dialectique...*, s. 31. "Tarihsel otorite yoktur, tarihsel olana katılımından ötürü tarihsel olana anlamını veren metatarih vardır." *A.g.e.*, s. 33.

2 *Dialectique...*, ss. 35 ve 45.

3 Yalnızca genel hatlarıyla Sünni İslam'dan haberdar olan Berdiaev'in, kendisinde benzer şeylerin uyandırdığı dikkati, bir tek bahsi geçen çalışmada geliştirilmiş *theologoumena*'lara layık bulduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Seçkin filozof ile gençlik dönemlerimizde yapmış olduğumuz tartışmaların dokunaklı anısı hâlâ hatıralarımızdadır. Maalesef o zamanki tecrübesizliğimiz, ancak çok geç keşfetmiş olduğumuz şeyi anlamamızı imkansız kılıyordu.

genin, bu öğreti tarafından sağlanıp sağlanmadığını sorar kendine. Bu, pekâlâ ki, kimi zaman insani olanı bünyesinde eriten ilahi, kimi zaman ise ilahi olanı bünyesinde eriten insani olmuştur. Fakat bunun nedeni zaten her bir vakada gösterilen insani olan kavramının ta kendisi değil midir? *Anthropos*'un değişikliklerinin nedenlerini anlamak için, karşılaştırmalı olarak hikmet gelenekleri arasında, Hıristiyanlık ve İslam gelenekleri arasındaki farklılıklar üzerine düşünmek gerekecektir. İşte tam da bu noktada şüphe götürmez bir vazifeyi basitçe hatırlatmak gerekir.

Berdiaev'in tercihen tasvir etmeyi seçtiği Alman metafiziğinin dramının taslağını burada özetlemeye bile kalkışmayalım. Çünkü Fransa'da Mesihvari ve vahyi fikirler özellikle toplumsal eğilimlerle alakalı iken, burada dahi Berdiaev'e göre, metafiziğin ilerlemesi; vahyi, Mesihvari, eskatolojik bir karaktere bürünmektedir.[1] Esas nokta da tam burada çarpıverir gözümüze, bu metafiziğin sonuçlarının tümü, Tanrının tarih boyutuna girmesini doğrulayan öğretiden kaynaklanmaktadır; öyle ki bu doğrulama karşısında bütün bir irfan ve hikmet geleneği, ilahi olanın, "Tanrının oluverirliğinin" tarihselleştirilmesinin getireceği sonuçları önceden sezmiş ve haberdar etmiş olma havasına bürünmüştür. Boehme hikmeti ve Hegel felsefesi arasındaki zıtlıktan daha tipik bir şey yoktur adeta. Boehme'de her şey, ebediyette vuku bulur. Hegel'de ise her şey tarihsel zamanda vuku bulur. Boehme'de "varlığı ve dünyayı öncülleyen *Urgrund*'dan hareketle gerçekleşir, -zamanda değil ebediyette– Tanrının doğuşu, ve dünyanın yaratılmasıyla son bulur Üçleme.[2]" Bu hikmet rüyetinin yerini alır kendisi dahilinde *Urgrund*'un karanlık, bilinçsiz bir hal aldığı ve dünyanın bu halde kendini yarattığı felsefe; ve "böylece yaratılmış dünyada Tanrı sırası gelince beliriverir." Bu tarihselleştirme esnasında ilahi olan, insanın kulluğunun ifadesi olarak belirmekle son bulur. Tanrıya insana ait olanı bahşettikten sonra insana Tanrıya ait olanı bahşetmek çok daha kolay

1 *Dialectique...*, s. 41.
2 *A.g.e.*, s. 48.

olacaktır çünkü. Öyleyse insan, bundan böyle, kutbiye boyutundan mahrum biçimde, kendine Nietzschevari sorular yöneltmeye başlar: "Eğer Tanrı yoksa nasıl ilahi olanı deneyimleyebiliriz? İnsanın ve dünyanın bayağılığından bahsederken nasıl vecdi yaşayabiliriz?[1]" Gönlünün şenliğinden değildir Nietzsche'nin *Gott ist tot* [*Tanrı öldü*] beyanında bulunmuş olması. Fakat, Tanrı ölü olduğundan insan, utançtan ve tiksintiden nasiplenen bir hastalıktan ibaret bir hal almıştır. Ki işte bu hali aşmak gerekir: İnsan, üstün insanlar ırkına bir geçişten ibarettir.[2]

İnsan, şu an dahilinde insan olarak adlandırdığımız mahluk, geçici bir haldedir. Ki gördüğümüz üzere Şii irfan da bu insanı işler, lakin insanı bilkuvve halindeki melek ya da bilkuvve halindeki şeytan olarak görür. Şii irfan, insanüstü titancılıktan bihaber biçimde insan-ı kamilden (*anthropos teleios*) bahseder. Lakin bu ancak insan kendi *kutbiye* boyutuna malik olduğu ölçüde mümkündür; ki Şii terimlerince İmam olarak adlandırılan bu boyut, mistik *kutup* görünmez bir biçimde dünyada bakidir ve bu boyut olmaksızın insanın dünyası bir anlığına bile var olamaz. İnsan, varlığının İmamı, Mükemmel Tabiatı olmaksızın, kutbiye boyutundan mahrum yaşayamaz. *Deus revelatus* ve Tanrının kendisine belirdiği insan arasında bir çift-kutupluluk vardır; biri diğeri olmaksızın var olmaya devam edemez. Zaten bildiğimiz ve hakimlerimizin de *sırr-ı rububiye* olarak adlandırdıkları bu kutupluluğun sırrı; insana göre, insan için ilahi Yüzün sırrıdır ve "bu sır, sen[sin]dir.[3]" Bu şu demek olur ki, bu ilahi Yüz, ancak onunla yüzleştiğin zaman edindiğin tecelli *rüyetinin senin* için sunduğu Biçimden başkası olamaz. Onunla yüzleşmek, kendindeki ilahi ve ebedi Suret ile karşılaşmanın getirdiği kendi kendini tanımaya nail eder seni. Arifler Melek desin, ya da diğerleri *İmam*; bu Suret varlığının *kutbudur*. Yüz-yüzelik terimleriyle bu şekilde ifade edilmiş olan ilahi-insani ilişkinin beraberinde gelen ve Berdiaev'i korkutan

---

1 *A.g.e.*, s. 52.
2 *Dialectique..*, s. 53 vd.
3 Bkz. İbn Arabi hakkındaki kitabımız, s. 99 vd.

nesneleştirme tehlikesi bu şekilde bertaraf edilmiş olunuyor. Yoksa, Tanrısını tarihin nesneleştirmelerinin ölümüne terk eden insan, Nietzsche'nin acıklı dizelerinde de değinildiği üzere, kendi yaşamını sürdürmek için ihtiyacı olan bütün kaynaktan mahrum kalır: *O komm zuruck, main unbekannter Gott, mein Schmerz, mein letztes Gluck*. "Ah, bilinmez Tanrım benim, kederim, nihai mutluluğum geri gel!" Diğer irfanlarla etkileşim içindeki Şii irfanının, Kadı Said Kummi'ce önerilen Kur'an ayetinin yorumbilgisindeki cevabı işitmemizi sağladığını söyleyebileceğimiz kanaatindeyim: Karanlık ve yalnız yüzünü varlığının *kutbuna*, nur Yüzüne bürü; öyle ki bu Yüz Tanrının ve meleğinin kendisi aracılığıyla seni hâlâ gözettiği Yüzdür, çünkü sen bu Yüz aracılığıyla onlara bakmaktasın.

Temmuz 1967

İRAN FELSEFESİNDE FARAKLİT FİKRİ

I. Status Questionis

Faraklit fikri, dinler tarihinde esasen Yuhanna İncili ile alakalı olmuştur, lakin son yıllarda yapılan bazı keşifler çalışmayı derinlemesine yenilemiştir. Otto Betz'in[1] eseri de işte bu şekilde terimin yorumunu yeniden ele almamıza neden olmuştur: Kıpti Manikeist metinler, Esseni Kumran edebiyatı, Nag-Hammadi'de bulunan irfan *külliyatı*, Yuhanna metinleri *külliyatına* ve geç dönem Yahudi dini edebiyatına ilaveten bütün bu keşiflerle yepyeni ve çok daha geniş bir temele yayılır Faraklit teması çalışmaları. Fakat İranologlar şunu da üzülerek belirtmektedirler ki kendilerinin aramakta oldukları döneme ait belgeler maalesef ortada yoktur. Hata belki de öncelikle onların; zira en azından gereçleri hazırlamak onlara düşmektedir.

Bu metinde, Faraklit fikrini "İran felsefesinde" konumlandırma önerisi dahilinde doğal olarak bu terimi oldukça geniş anlamda, *felsefe*, *hikmet*, *ilahiyat, irfan* terimlerinin çağrıştırdıklarının bütünüyle, yani ilahiyatçıların olduğu kadar sufi ya da arif hakimlerin felsefi düşünüşleri bütünüyle ele almaktayım. Zira Yuhannacı Faraklit fikri, her iki açıdan da, İslam'dan bu yana İran düşüncesi akımlarının en iyi temsillerinde, söz konusu "vahyi felsefe" (ki bu felsefe, bizim yazarlarımızca doğrudan Yunancadan Arap alfabesine aktarılmış olduğu şekliyle bilinmektedir) perspektifi olduğu vakit, oldukça esas bir rol oynamıştır. Faraklit'in iki açısının bahsi geçti bir önceki cümlede. Hakikatin Ruhu, vahyi öğretilerin gizli anlamını açıklayan ve bütün hakikat ile yol

---

[1] Otto Betz, *Der Paraklet, Fürsprecher im haretischen Spatjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften.* Leiden-Köln, 1963.

gösteren, yukarıdan gönderilmiş kutsal Ruh (bu sebepten ötürü de bir ἀπόστολος, bir *resul*), o "Teskin edicidir" "Teselli Edicidir". Fakat aynı zamanda ve etimolojisi gereğince, bir savunmacı, bir şefaatçidir (bir *advocatus*), Karanlıklar diyarını Nurun ilahi gücünün yargı eşiğine mahkum eden bir şefaatçidir. Sühreverdi'de, İşrak Şeyhinde ve müritleri *İşrakiyun*'da da olduğu üzere, öne çıkan ilk açıdır; hatta Haydar Amoli (XIV. yüzyıl), İbn Ebi Cumhur (XV. yüzyıl) gibi bazı İran Şiiliği düşünürlerinin yaptığı üzere, Yuhanna İncilinde bahsi geçen Faraklit'i, XII. İmam, şu an itibarıyla İmam-ı Gayb olarak ifade etmiş olmaları, diğerlerinin yanı sıra vahyi felsefenin, ya da başka bir deyişle gökten gelen "kutsal Kitap" fenomenini konu alan her türlü felsefi düşünüşün açıklandığı bir perspektif üzerine yoğunlaşma sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu perspektif ise, vahiy ve yorumbilgisi, *zahir* ve *batın*, Peygamber ve İmam, nebeviyet ve velayet arasındaki bağ ile açıklanır.

Daha işin başından bir yorumbilgisi olduğuna rastlamaktayız: Şii geleneği belli bir sayıdaki Yuhanna İncili ve Kıyamet ayetlerine nail olmuş ve bunları yorumlamıştır. Öyle ki bundan böyle hiçbir tefsir araştırması bu olguyu yok saymamalıdır. Bu noktada da bizim araştırmamızın başlangıç noktası zoraki olarak Şii gelenekçilerinden hareket etmektedir. Ki bu kişiler, İsa'nın dile getirmiş olduğu Faraklit'te, Muhammed peygamberin kendisinin (tıpkı öncesinde, Manikeistlerin peygamber Mani'nin[1] zatında Faraklit'in tezahür ettiğine inanmış oldukları gibi) bahsinin geçtiğini bildiklerini söylemektedirler. Bazı Şii hakimler XII. İmama atfetmek üzere kişileştirmeyi genişlettikleri ya da yönlendirdikleri zaman bu yeni bir olgu mudur yoksa bir önceki kişileştirmenin bir neticesi midir? Hâlihazırda Kıyamet Kitabının XII. bölümünün Şii yorumu, bizi yola sokmaya

---

[1] *A.g.e.*, s. 232 vd. Burada bir şekilde Manikeizm ile ilişkilendirilen cemaatlerdeki Faraklit ile alakadar olan her şeyi gruplandırmak gerekir; bkz. Hans Soderberg, *La Religion des Cathares, étude sur le gnostoscisme de la basse Antiquité et du Moyen Age,* Uppsala, 1949, ss. 174-177. Ayrıca bkz. Dollinger, *Beitrage zur Sektengeschischte I*, s. 155.

fazlasıyla yetecektir. Ama olay bununla kalmaz. Asıl amacı kadim Farslı bilgelerin hikmetini yeniden canlandırmak olan Sühreverdi etkisinin ve Şiiliğin eskatolojik düşünce etkisinin karşılaştığı bir nokta vardır. Bu karşılaşma noktasına Mir Damad'ın bir öğrencisi olan ve Şiilerin beklenen İmam olarak betimledikleri Zerdüşt "Saoşyan"ın bizzat kendisini tanımış olan Kutbeddin Askevari'de rastlamaktayız. İşte bu şahitlik, din felsefesi tarihçisinin, Şii İran düşüncesinin –adeta bir çağrı ile ve köklü bir biçimde eskatolojik bir metafiziğe yönlenmiş İran düşüncesini elinde bulunduran içsel bir düzen ışığında– eski İran düşüncesi üzerinde obruklaştığı koskoca bir devre gözlerini açmasını sağlar.

Nihayetinde, bir XIX. yüzyıl filozofu ve sufisi olan Cafer Keşfi'de bu akımların birleşmesi; analizlerinin kesinliği dahilinde sanki –çözümlenmesi XII. İmamın *gelişi* ile mümkün olan– Ruhun geniş bir metafizik efsanesiymişçesine beliriverdiği, oldukça geniş çaplı bir eser ortaya koymaktadır. Bu, böylece yapılandırılmış bir Tarih-felsefesidir, yani metatarihe dair akıl edilebilirlik seviyesindeki tarihsel olayın algısıdır. Bu tarih-felsefesi esasen *devirler* fikrine dayanmaktadır; ve ölçütü olan zaman dairesel bir zamandır. İster Faraklit ister Saoşyan dahilinde olsun XII. İmamın *gelişi*nin bu dairesel zamanın dönemlerine hakim olduğu ölçüde, İran felsefesi Sühreverdi döneminde Batıda filizlenen filozofların felsefesiyle iletişim halindedir. Faraklit, Kutsal Ruh saltanatı XII. yüzyılda Joachim de Flore'nin ve Joachimcilerin tarihsel felsefi bakış açılarını belirlemiştir. Günümüze değin, bir asırdan diğerine bu etkinin tesiri göz ardı edilemez. Bitirirken ve inceliğini de vurgulayarak belirtiriz ki hangi anlamda ele alırsak alalım "dönemlerin" anlamı söz konusu olduğunda şunu söylemek gerekir: İran felsefesi, yalnızca felsefe tarihinin göz ardı edilemeyecek bir anlamını elde tutmakla kalmayıp aynı zamanda genel anlamda – sadece İranlılara değil kısaca bütün filozoflara – felsefeye bir görev yüklüyor. Söylemeye gerek yoktur ki takip eden sayfalar esasen bu derinlemesine araştırmaların değerini göz önünde bulundurmaktadır.

II. Şii Gelenekçiler

Burada, Faraklit'e kıyasla, Şii ilahiyatının, Kur'an Vahyinin öncesinde kutsal Kitaplardan kaynaklı geleneklerin bilgisini ortaya koyma telaşında olan üç büyük eserinin bize sunmakta olduğu bilgileri grupluyoruz.

1. Bunlardan ilki, hakim Muhammed Bekir Meclisi'ye (1111/1699–1700) ithaf ettiğimiz devasa Şii hadisler ansiklopedisi, *Bihar-ı Envar*'dan başkası değildir. Bu ciltte yazar, İncilden kaynaklanan: öncelikle eski Ahit (Tesniye, Zülkülf, Daniel, Psaumlar, vb.) ve Faraklit ile alakalı olan Yeni Ahit şahitliklerinin bütününü bir araya getirir. Kaynak olarak ise VI/XII. yüzyıl Şii intihalcisi olan Kutbeddin Ravandi'nin *Kitab-ı Haraic*'ini gösterir.[1] (Arapça) alıntılanmış metinler, Yuhanna İncilinden az çok edebi olarak çevrilmiş lakin kolayca tanımlanabilir metinlerdir. "Babadan, Hakikat Ruhundan üfleyeceğim Faraklit geldiği vakit sizleri hakikate yönlendirecektir [...]. Size vuku bulacak şeyleri bildirecektir [...]." (16:7 vd., 3-14). "Babanın kendi adına yollayacağı Faraklit, Kutsal Ruh size her şeyi öğretecek ve söylediklerimin hepsini size hatırlatacaktır" (14:26). Ve nihayetinde de pek çok ayete yansımış ve bu ayetleri, Şii düşünüşüne göre, *tevile* sevk eden bir hikaye: "İbn Beşer gider gitmez Faraklit takip edecek, sizlere sırları bildirecek ve her şeyi öğretecektir. Size benden haber verecektir, ben ise sizin haberinizi ondan alacağım; çünkü ben size meseller verirken o size tevilini [saklı ruhani anlamın yorumbilgisini] sağlar."

(Burada kısaca alıntıladığımız) Meclisi de bu metinlerin gruplandırılması, bu bölümün kaynağı olan intihalcide de olduğu üzere, ilk dönem Yahudi-Hristiyanlığınca işlenen

---

[1] Bkz. Meclisi, *Bihar*, cilt XV, Akhundi, Tahran, 1379 (1960), bölüm II, makale 26, ss. 210-211. Bahsi geçen Haraic ise (Kum'da ölen ve orada gömülü olan 573/1177-78) Kutbeddin Said İbn Hibatullah Ravandi'nin eseridir, eserin adı ise *Kitab-ı Haraic ve cevarih-i mucize-i Masumin.* Bu eser için bkz. Şeyh Agha Bozorg, *Dari'a illa tenasif-i Sia*, cilt 7, Tahran 1327 h.s./1948, ss. 145-146, nº 802.

Verus Propheta teorisini genel hatlarıyla yeniden ele alan bir nebeviyetin belli bir niyetine cevap vermektedir. *Verus Propheta* bir peygamberden diğerine, "edebi huzur mekanına" doğru giderken; bu mekan, burada artık İsa'nınki değil, Muhammed'inkidir, "peygamberlerin Mührü"nünküdür. O halde yazarlarımız nazarında İsa'nın kendisinden sonra yollanacağını beyan ettiği Faraklit hatem-ül enbiyadan başkasını ifade etmemektedir. Meclisi, Matta 11:2-15'ten kaynaklanan bir *hikayeye* dikkat çeker. Yahya'nın müritleri İsa'yı sorgularken şu cevabı alırlar: "Emin olun, kadından doğmuş olanlar arasında Yahya'dan daha büyüğü çıkmadı. Fakat göklerin krallığında küçük olan bile ondan büyüktür. Vaftizci Yahya'nın zamanından şimdiye kadar göklerin krallığı insanların ulaşmaya çabaladığı bir hedeftir ve zorlu bir mücadele verenler onu ele geçiriyor. Çünkü Peygamberlerin ve Kanunun sözleri Yahya'ya kadardı. İster kabul edin ister etmeyin, gelecek olan İlyas odur." (Matta 11: 11-14). Fakat, bahsi geçen *hikayede*, sondan bir önceki cümle şu şekildedir: "Gelecek olan İlyas odur." Meclisi ve temsil etmekte olduğu gelenek burada İlyas isminin gelmesi beklenen Ahmed (=Muhammed) ismiyle yer değiştirdiğini doğrulayacak konumdadırlar (bkz. Kur'an 61:6: "Meryem oğlu İsa da: 'Ey İsrailoğulları! ben size Allah'ın elçisiyim. benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak (geldim).'" demişti.). Bunun haricinde İlyas peygamberin ismi öte yandan, Meclisi'nin de belirttiği üzere, Ali İbn Ebi-Talip'in, I. İmamın bizzat kendisiyle ilişkilendirilmektedir (meşhur bir beytin de belirttiği üzere: "Ben İncilde İlyas[1] olarak adlandırılanım"), tıpkı Kıyamet gününde Peygamberin sancaktarı olduğu gibi. Nihayetinde Meclisi şu sonuca varıyor ki Kutlu (Arapçada *Muhammed*) anlamına gelen "Suriyeli" (*Süryani*) adı, İlyas adının yerini almıştır (eğer Yunanca παράκλητος kelimesinin anlamı aşağı yukarı "Kutlu" ile bir olan περικλυτός kelimesinin yerine geçmesi örneği verilecek olursa kolayca anlaşılabilir).

---

[1] *Sefinat-ı Bihar-ı Envar*, s. 28, *ultima*.

Şuna da dikkat çekmek gerekir ki zaten bahsi geçen isim değişiklerinde, İmamın bizzat kendisine Faraklit'in anlamını dahil etme babında (İlyas=Ali) yakınlığı göze çarpmaktadır. Bu kıssalar, Şii cemaatinin XII. İmam zatına ilişkin edindikleri bilgileri adeta ortaya koyduğu ve buna dair bilgilerin de *hadislerde* belirtildiği Farsça devasa bir eserde yeniden konu edilmiştir. Bu bakış açısına göre, olur da tarihsel eleştiri geçerliliğini yitirecek olursa bu metinler dini nesne fenomenolojisini daha da ilgilendirecek bir hal alır.

2. Gönderme yaptığımız bu devasa Külliyat, Şeyh Ali Ekber Nihavendi Meshadi'nin eseridir (aşağı yukarı yirmi yıl önce vefat etmiştir).[1] Yazar bu eserde, yalnızca Şii geleneklerin külliyatından değil, bildiği bütün eski kutsal Kitaplardan; Zerdüşt geleneğinden olduğu kadar İncilden, Eski ve Yeni Ahitlerden, oldukça ciddi sayıda rivayetten ve "uydurmacadan" (özellikle bu sonuncu terim üzerinde durmak oldukça ilgi çekici olsa da bunu maalesef burada yapamayız) ödünç alınmış bir gereç bütünü ortaya koymuştur. Bir biçimde bir araya getirilmiş metinler bütünü, On ikici Şiiliğin sufiliğini olduğu kadar tasavvur yaşamını da kutuplara ayıran İmam-ı Gaybı, XII. İmamın bizzat kendisini ele alır. Faraklit terimi de pekâlâ bu eserde oldukça ciddi bir yer tutar; bu terim, Luka İncilinde (21:25-27) duyurulan "göğün işaretleri"ni, *gelişi*'ni çevrelemek amacıyla "gökten inen bir bulutun üzerinde" gelen İmamın üç yüz on üç yoldaşının belirmesiyle bağdaştırılan bir olaylar zincirinin devamında konu edilmiştir. Faraklit teriminin kendisine gelindiğinde ise Şii hakimimiz Yuhanna *külliyatına* ait metinlerinin birini diğerine eşi benzeri bulunmaz bir şekilde bağdaştırarak ele alır. Bu bağdaştırma yazarımızın, Şii imametine olduğu kadar nebeviyetine de Yuhannacı bir temel vermesini sağlar. Esasında bu metinlerde çifte bir *Zuhur*'un beyanını ayırt eder, ki bu Zuhur, Mesih'in "çifte gerçeğinin" bir ha-

[1] Şeyh Ali Ekber Nihavendi Meshadi, *Kitab-ı ekberi hussan fi ahval-i Mevlana Sahib-i zaman* (Farsça), Tahran 1363, 5 cilt. Yazar (1369/1950) için ayrıca bkz. *Reyhane-i adab IV*, s. 255, n° 442.

tırlatması gibidir; ayrıca Şii nebeviyeti terimlerince özellikle Peygamberi ve XII. İmamı alakadar eder.

A. Birinci Zuhur (*Zuhur-u evvel*); Faraklit olarak ifade ettiğimiz, *ebedi şeriatın* habercisi olan peygamberin zuhurudur. Her ne kadar İsa bu Zuhur'un müjdeleyici işaretlerini adlandırmamış olsa da zuhur eden zat ile alakalı belirtiler ve bu zatın adı "hiçbir yargının kendisinden şüphelenemeyeceği kadar mutlak anlamda Hatem'ül enbiyadan, Muhammed İbn Abdullah'tan bahseder.[1]" Seçilen metinler Yuhanna İncilinde şu referanslarla belirtilmiştir: 14:15-17, 26; 15:26-27; 16:7-16. Burada şunu da belirtmek gerek ki yazar, *Süryani* metni Arap alfabesine aktarır ve akabinde de Londra'da 1887'de basılmış Yeni Ahitin Farsça bir çevirisinden alıntıladığı notlarla devam eder. Yani Faraklit kelimesinin (Farsçaya *teselli* olarak çevrilmiştir) geleneksel Hristiyan anlamına fazlasıyla vakıftır. Bu İncilden alıntıları da aşağıdaki şekilde özetleyeceğimiz (tamı tamına sekiz) açıklamalar bütünü takip eder.

Öncelikle Şeyh, *Faraklit* kelimesiyle karşılaştığında (*Farkalit* olduğunu sanarak okur) ve bunu Farsçada *paşendideh* ("övülesi") –Arapçada *Ahmed* ya da *Muhammed*, "Kutlu" ile denk– anlamına tekabül eden "Süryani" bir kelimeyle karşılar (bkz. Yunancada περικλυτός). Aslında buradaki amaç, İsa'nın Hatem-ül enbiyanın müjdecisi olduğunu kanıtlayan bir etimoloji yaratmaktır. Lakin, öte yandan şeyhimiz, Farsçada *Faraklit* (hatta Latince biçim için *Parakletom* biçimine bile referans verir) olarak yazdığı Yunanca kelimeye fazlasıyla aşikardır, ve bu kelimenin, öyle ki, "aracı" anlamı olduğunu bile söyler, ki bu da doğrudur. Her şey sanki Şeyh, Ahmed (Yunanca περικλυτός) anlamına gelen "Süryanice" *Faraklit* (ya da *Farkalit*) kelimesi ile Muhammed'in anlamından ayırmak için Hristiyan yazarların basitçe Araplaştırılmış bir yazılış Şekli verdikleri Paraklet (παράκλητος) kelimesi arasında ayrım yapmış gibi gelişmektedir. Fakat şeyhle hemfikiriz ki bütün bunlar ikinci planda kalmaktadır, ve daha çok belirtileri oldukça açık olan İşaretlere (*ayat*) gön-

[1] Devamı için ayrıca bkz. *Ekberi*, cilt I, ss. 34-35.

derme yapmanın bahsi geçerken bu nebeviyetin böylesine önemli bir bölümünü bir kelime sorununa indirgeyemeyiz.

Öyleyse bir sonraki açıklamaya geçelim. Faraklit'in ancak İsa'nın gidişinden sonra gelebilecek olması, bir öncekini geçersiz kılacak olan bir *şeriatın* habercisi peygamberlerin birbiri ardı sıralığı kanununun bir sonucudur. Öyle ki bir takip edecek olanın kendisinden önceki ile aynı anda bu diyarda mevcut olması imkansızdır. Faraklit'in tezahürü ancak, Hristiyan tefsircilerin de belirttiği üzerine, Kutsal Ruhun müritlere tezahürü ile ilgili olabilir, çünkü aziz nefslerin Kutsal Ruh ile ittisali, bütün ilahi feyizlerin aracısı olan mükemmel haldeki Efendi'nin mevcudiyetiyle uyumsuz olmaktan öte bir başka Resulün mevcudiyetine bağlı olmaksızın bu mevcudiyeti gerektirmektedir. Faraklit'in, bu zamanın sonuna kadar sürmek zorunda olan bir *şeriatın* habercisi olması, -müritlerine tecelli etmesi ancak zamanın bir parçasında olmuş ya da olacak olsa dahi- peygamberlerin Mührünce getirilmiş *şeriatın* tabiatıyla pekâlâ ki harikulade bir biçimde örtüşmektedir. Faraklit'in günah dünyasını – bu dünyanın ahalisi İsa'nın üst Bütünlüğe yükselmiş olmasına iman etmemişlerdir- ikna etmiş olması şu Kur'an ayetiyle tasvir edilmiştir: "Seni bana doğru yükselten ve imansız olanlardan (uzaklaştırarak) seni arındıran Benim" (3:48). Bu ayet, Kur'an'daki İseviyetin "doketizminin" ifade edildiği ayetlerden biridir; Göğe çekilen İsa kendisini öldürdüklerini sananların eline kendisinin bir "benzeri"nden başka bir şey bırakmamıştır (4:156). Sonrasında Şeyh, Yuhanna ayetleri ve Kur'an ayetleri arasındaki bağdaşmayı ele alarak şu sonuca varır: "Peygamberlerin Mührü" bizzat, İsa'nın beyan etmiş olduğu Faraklit görevini ve karakterlerini mükemmel bir biçimde gerçekleştirmektedir.[1]

---

[1] *A.g.e.*, s. 35: Faraklit, İsa devri insanlarının tahammül dahi edemedikleri şeyleri beyan etmiştir ve hakikate yönelten rehberdir (Yuhanna 16:12-13). Faraklit kendisi dolayısıyla konuşmayacak (16:13), fakat Tanrının işitmiş olacağı her şeyden bahsedecektir ki karakteristiği, Kur'an ayetlerininkiyle benzeşmektedir: "O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz. O(nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir." (Kur'an 53:3-4). Faraklit'in İsa'yı yüceltmiş olması, yaratılış koşu-

Hatem-ül enbiyada, Muhammed'in bizzat kendisinde Faraklit'i tanımamız için her şey böylesine tamı tamına uyuşurken XII. İmamın *gelişi*'ni konu alan Yunanna İncili ayetleriyle alakalı İbn Arabi Cumhur yorumbilgisi oldukça tahmini ve bir o kadar da şüpheli gözükmektedir. Bu alandaki teşhislerin fıkhi makamlarınkilerle hiçbir ortak noktasının olmadığı olgusundan bağımsız bir biçimde, biraz daha ileride İbn Arabi Cumhur'un tezinin felsefe ve hikmet kapsamını ele alacağız. Faraklit'i hem nihai *şeriatı* getiren nihai peygamber olarak hem de peygamberi vahiylerin saklı ruhani anlamını ifşa eden tefsirci olarak ele almanın oldukça zor olacağını ifade ederken abartmıyoruz. Zira, bu noktada hem İsmaili hem de On ikici Şii nebeviyet hemfikirdir. Kıyamet İmamı yepyeni bir *şeriat* (*tenzil* işlevi peygamberlere hastır) getirmeyecek, aksine, kaynaklarına "yeniden yönelterek" (İmama has *tevil* işlevi) bütün vahiylerin hakikatini ifşa edecektir.

Bu durumda Şii yazarlarımızdaki Yuhanna ayetlerinin çifte yorumbilgisine eşlik ediyoruz: Faraklit son peygamber mi yoksa Kıyamet İmamı mı? Öte yandan, bu durumda dikkate şayan bir benzerliğe rastlıyoruz. Bölümün başında gönderme yaptığımız son dönem araştırmaları, yeni belgeler ışığında, Yuhanna İncili ve Kıyamet metinleri ve *külliyatı* aracılığıyla gösterdi ki Faraklit iki figüre: Mesih figürüne ve Başmelek Mikail figürüne bölünmüştür. Mesih, "Göğe çekilen" ve ebediyen orada kalacak olan "ilk Faraklit"tir. Mikail ise "Hakikatin Ruhu" olmaklığıyla Tanrının hakikatine şahitlik eden ve müritlerini Kötünün güçlerine karşı mukavemetli kılan "büyük Faraklit"tir. "Faraklit"in çifte işlevi, şefaatçi ve telkin edici işlev böylelikle iki figüre ay-

luna ve *Ruhullah*ın risalet görevine şahitlik eder ki bu ancak İsa, kendisinden bir Tanrı yaratan Hıristiyanların aşırılığından ve kendisinde bir Peygamber görememiş olan Yahudilerin aşırılığından kaçındığı için mümkün olabilmiştir. Öyle gözüküyor ki Şeyh "bu diyarın hükümdarı" (Yuhanna 16:11) niteliğini Faraklit'e dönüştürmekte ve bunu Peygamberden hareketle yaratılmış varlığın mikrokosmozu olarak yapmaktadır.

rılmış olur.[1] Zira Şii yazarlarımız da kendilerince, Kıyamet'in XII. bölümünün geniş açısına yaptıkları göndermelerle, Yuhanna İncili tefsirlerine dalmışlardır; ve bu görü onlara XII. İmamın doğuşunun ve gaybının çevrelediği dramı getirmiştir. O halde diyebiliriz ki, Faraklit'i son peygamber ilan eden yorum ve gelişi vahiylerin ruhani anlamının zaferi olarak müjdelenen İmamı ilan eden yorum arasında, birkaç satır önce bahsettiğimizin benzeri bir ikilenme oluşuverir. Ve bu, Şii nebeviyetinde her daim *tenzilin* işlevinin ve *tevilin* işlevinin Peygamber ve İmamın iki zatı arasında paylaştırılmasından vuku bulmuştur. Hatta, son peygamber *tenzil* (Başmelek Cebrail olan vahiy aracısı) için adeta mücadele vermiş; son İmam ise *tevil* için Başmelek Mikail'inkine benzer bir mücadele verecektir (Kıyamet 12:7-10 ve 20:1-6). Şeyh Nihavendi'de çifte Zuhur fikriyle açıklanan işte tam da bu ikilenmedir; ikincisi İmam-ı Gaybın *gelişi*'dir.

B. İkinci Zuhur (*Zuhur-u devvom*). Fikir, şeyhimizde öncelikle, İncilde anlatıldıkları şekilde, Gökteki olağanüstü işaretlere göndermelerle dahil edilmiştir: güneşin ve ayın kararması, gökten düşen yıldızlar, sarsılan göğün güçleri, büyük zelzeleler, savaşlar, katliamlar ve adsız buhranlar (Matta 24:29 vd.; Luka 21:25 vd.). Zira Şeyh, bu aynı şeylerin hepsinin Peygamberce olduğu kadar aziz İmamlarca da dile getirilmiş olduğunu ortaya çıkarır; varlık göğünde Zuhur eden ulu Işık kaynağının, Muhammed'in ailesi içindeki Diriltıcinin bu dünyaya gelişinin beşinci yılından sonra dahil olduğu *gaybın* perdelerinde çıkarak, büyük rüyet gününde belireceğini beyan eder. Yazarımız nazarında kimileri, *nefs-i kulliye-i ilahiye*yi tek bir Nefs olarak ve birbirlerini hakikati tasdik edenler olarak tanımlarken, bu kişiler İsa'nın ve Muhammed'in sözlerini anlayıp düşünerek aynı Nurun ihtişamından bahsedildiğini ve işaretlerin her halleriyle aynı Zuhuru beyan ettiklerini bilerek bahtiyar olacaklardır. Öyle ki

---

[1] Bkz. Otto Betz, *a.g.e.*, s. 149 vd., 154 vd., 195 vd. Esasında bahsi geçmekte olan Mesih ve Başmelek Mikail figürleri arasındaki geçişim sorunudur; bkz. *a.g.e.*, s. 155, dipnot 2, ve H. Soderberg, *a.g.e.*, s. 76 vd.

İsa'nın ilan etmiş olduğu Muhammed devri, perdenin kaldırıldığı, her şeyin batınının ve zamanın gizlerinin ifşa olduğu bir devirdir; ki bu devir Kaim *gelişi*'nde bu döneme kadar uzanmaktadır. "Bundan şu sonuca varabiliriz ki İsa'nın niyeti bu aynı Nurun zuhurunu da göz önünde bulundurmaktaydı." Bu son sözler, Şeyh Nihavendi'nin, Faraklit'i Peygamber Muhammed'in bizzat kendisinde tanımasına rağmen, geriye, İbn Ebi Cumhur'un savından şüphelenmesine karşın, "ikinci Zuhur" fikrinin kendisine başka bir Faraklit'in, Şii terimleriyle, son İmamın zaruretini dayatmasının kaldığını gösterir. Şeyhin iki *zuhur* olarak adlandırdığı şey, filozoflarda ve hakimlerde, "vahiy devrine" ve "*velayet* devrine" tekabül etmektedir. Kıyamet'in XII. bölümü şeyhin nazarında *gaybetin* ve XII. İmamın *gelişi*'nin gizini barındırıyor gibi gözükmektedir. Yine de, Yuhannacı görüde İmametin gizini ortaya çıkaran Şii yorumbilgisi iki evreden geçmektedir: "güneşe bürünmüş Kadın" Peygamberin kızı Fatma (Kıyamet 12:1) ya da Bizans prensesi Narkes, XII. İmamın annesi olarak anlaşılabilir.

Bahsi geçmişken, Hristiyanların "İsa'nın en önemli müridi olan" kişi, lahuti Yuhanna (ilahi Yuhanna ya da ilahiyatçı Yuhanna) olarak adlandırdıkları kişi için gösterdikleri saygıyı hatırlatan yazarımız ilk yorumu böylelikle özetler.[1] Kadını sarmalanmış güneş külli ya da mutlak nübüvvettir[2]; [bu Kadının] ayakları altındaki ay ise *mutlak velayet*, "Tanrı Dostlarını" azizleştiren intisaptır. O, Peygamberden sonrasının annesidir; eşi, Ali İbn Ebi-Talip, Tora'da adı geçen on iki prensin ilkidir. On iki İmam, Fatıma-i Zehra'nın, Parıldayan Fatma'nın başındaki halenin on iki yıldızını taçlandı-

---

1 Şeyh, yazarlarının adını telaffuz etmediği *Mefatih-i kunuz* adlı kitapta alıntılanan *Kitab-ı Mizan-i Mevazin* uyarınca özetlemektedir. *Abkari*, s. 36.

2 Mutlak vahiy ve mukayeseli vahiy için bkz. *En İslam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, yeni baskı 1978, cilt I, kitap I. "Babasının annesi" ve dişil insanlığın hükümdarı olarak Fatıma için bkz. *Terre céleste et Corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, 1961, s. 116 vd.; yeni baskısı: *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran Mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, s. 94 vd.

rır. Fatıma'nın bütün kadınlara nazaran üstünlüğü vardır; çünkü o *sahibe-i velayet-i külliye-i kübra*dır; o, *nübüvvet* sıfatına bürünmüştür; zira, vahiy güneşinin yükseldiği doğuda bulunan Fatıma, Büyük İskender'in "kendilerine güneşten başka bir giysi vermediğimiz" (Kur'an 18:89) halkla karşılaşmış olduğu yerdedir. Çağrıldıkları sınanma esnasında (Kur'an 3:54), Necran'daki bir grup şaşkın Hristiyana aynen bu şekilde görünmüştür; şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki Peygamberin himayesi altındakiler arasında Kadının da dahil olduğu beş zat "batınının örnek bir bütünlüğünün görünür belirişidir." Ejderhanın kolayca tanıyıp da pususuna yattığı, dünyaya getirmiş olduğu oğluna gelince ise bu İmam Hüseyin'den başkası değildir ve yorumcunun titrek satırlarda dillendirdiği bütün Kerbela trajedisi de budur. Doketizm mi? Tanrıya ve Onun tahtına çekilen çocuk, başmelek Cebrail'in ilahi Varlığın tapınağına kadar taşıdığı İmam Hüseyin'in ta kendisidir. Bu noktada yorumbilgisi her ne kadar yapıcı olsa da gene de Faraklit'in nihai hükmü fikriyle örtüşmemektedir.

Buna karşılık, (yorumbilgisi) başka yazarlarca tasdiklenmiş ikinci bir yorumda bu fikir ile örtüşür. Şeyh Nihavendi nihayetinde, büyük eserinin başka bir sayfasında Kıyamet Kitabının[1] XII. bölümündeki görüyü ele alır. Gayretle üstüne basa basa şunu der; görüde önceden biçimlenen şey kimi Hristiyan *ulemalarının* istediği gibi Mesih'in zatı ile alakalandırılamaz; aksine Mesih ve Yuhanna sonrasındaki olaylarla alakalıdır. Güneşe bürünmüş Kadın, bu ikinci yoruma göre Bizans kökenli Prenses Narkes, Fatıma vesilesiyle İslam'ı rüyasında kabul etmiş ve XII. İmamın annesi olan kişidir.[2] Prenses Narkes'in büründüğü güneş kocası XI. İmam, Hasan-ı Askeri'dir. Ayaklarının altındaki ay ise

---

[1] *Kitab-ı Ekberi*'nin III. Cildinde (ss. 6-7) yazarın, İmamiyeti konu alan (gene Farsça olan) önceki eserlerinden birine gönderme yapmaktadır: Enver-*i mevahib fi beyan esrar ba'd el-ehadis-i merviye-i fi menakib'i Ehl-i Beyt*, cilt II, Tahran 1365, s. 445 n° 1726. Yazar gene *Mizan-ı mevazin*'e gönderme yapmaktadır.

[2] Prenses Narkes ve XII. İmamın hagyografilerine ilişkin yazılar için bkz. *En Islam iranien*... Cilt IV, kitap VII.

azize Hakime Hatun, XI. İmamın teyzesi ve genç İmamın doğumunda ebelik yapmış olan kişidir. Ejderhaya üstün gelen çocuk ise XII. İmamdır (Hazret-i İbn-i Hasan) ve kendisini yutmaya çalışan ejderha ise Şeytanın her türlü şeytani belirişidir; şüphesiz Abbasiler ve daha pek çokları! Yorumcu şunu vurgular: bahsi geçen kişi İmam Hasan-ı Askeri'nin oğlundan başkası olamaz, zira Musa'dan bu yana başka hiç kimse hakkında söylenmemiş şeyi, yani düşmanının (kendisini) mahvetmek için doğumunu beklediğini "doğrular".

3. Şeyh Ali Yezdi el-Hairi'nin, her haliyle XII. İmamın zatıyla– ki bu zat, asırlardır Şii bilincinin "tarihi"nin ta kendisidir– ilgili hikayelere ve geleneklere adanmış önemli eserinde de karşılaştığımız, birkaç ufak tefek farklılıkla, bu aynı yorumbilgisidir. Fakat burada, güneşe bürünmüş Kadın gene Fatıma-i Zehra (onu sarmalayan güneşin ışığı ve ayaklarının altındaki ay ışığı için, denir ki, bunlara kaynaklık eden kendi nurunun zayıf bir kısmi yansımasıdır) iken acılar içinde dünyaya getirdiği ve ejderhayı yenen çocuk pekâlâ ki diriltici İmam-ı Kaim, halihazırda saklı (gayb olan ki bu pek da bir zorluk yaşatmamıştır, zira XII. İmam, Fatıma'nın annesi olduğu imam soyunun sonuncu üyesidir) olan İmamdır. On iki yıldızlı taç, Muhammed ve ilk on bir İmamdır. Ejderha; Kur'an'ın "kötü ağaç" (Kur'an 14:26) olarak bahsettiği Abbasiler soyudur, ruhani Yıldızların Katilleridir. Düşmanların öldürmek istediği çocuğa gelince, o, onların nazarından saklanır ve onların nazarında ortaya çıkar. Günün birinde bütün ulusları defedecek olan "demir değnek" (Kıyamet Kitabı 12:5), İmamın "yeryüzünün bir vakitler şiddet ve tasa ile dolu olduğu gibi, şiddetin, sapkınlığın ve imansızlığın, *küfrün* dayanağı yitip gittiğinde yeryüzü adalet ve eşitlik ile dolu oluncaya değin" kendisiyle son savaşı vereceği kılıca gönderme yapar. İşte bu sebepten, gene burada yazar, bahsi geçen kimsenin Mesih İsa'dan başkası olamayacağını vurgular; zira Mesih hiçbir zaman savaşın hizmetinde olmamıştır: "Mesih, Bağışlamanın zuhurudur."

Şu noktaya varıyoruz ki özellikle Şii İmamiyedeki XII. İmamın gaybı teması, Kıyamet Kitabının şu ayetleri (12:5-6) ışığında anlaşıldığı vakit yeniden açıklığa kavuşmaktadır: "Ve çocuğu Tanrıya ve tahtına doğru yükseltildi. Ve Kadın, çöle kaçtı, Tanrının kendisine hazırlamış olduğu mekana." Tam da bu noktada "Kitabi dinlerin" yorumcuları arasında fevkalade bir karşılaşma biçimlenir. Güneşe bürünmüş Kadınca dünyaya getirilen çocukta XII. İmamı tasdikleyen bu yorumlarda her ne kadar Faraklit adı anılmamış olsa da bu yorumlardan geriye Şeyh Nihavendi'nin "ikinci Zuhur" olarak betimlediği şeyi ele almak kalır, pekâlâ ki Faraklit'in işlevinin ve zatının ikiye bölünmesi sonucunu doğuran şeyi. Bu ikiye bölünme, şüphesiz, daha XIV. ve XV. yüzyıllarda Faraklit'i XII. İmam ile özdeşleştiren Şii düşünürlerin etkisi altında ortaya çıkar ve bu ikiye bölünme, yukarıda Hristiyan yorumbilgisinde vurgulanana benzerdir. O halde geriye bir soru kalıyor. Bu noktaya değin, Meclisi aracılığıyla, ulaştığımız en eski tanıklıklar İsa tarafından beyan edilmiş Faraklit'i peygamber Muhammed ile özdeşleştirir. XIV. yüzyılın büyük Şii hakimi Haydar Amoli, Faraklit'i XII. İmam ile özdeşleştirir ve bu özdeşleştirmenin etkisi biraz önce gördüğümüz üzere, günümüze kadar yayılır. Bu yorumbilgisi kime ve hangi döneme dayanır? Halihazırdaki metinlere değin bilgimiz dahilinde tartışma, açık kalmak zorundadır. Her halükarda Sühreverdi'de olduğu kadar Cafer Keşfi gibi bir Şii düşünürün engin sisteminde de yorumbilgisinin eskatolojik ufkuna hakim olan işte bu Faraklit figürüdür.

III. Sühreverdi (587/1191) ve İşrakiyun

Araştırmanız bir tek bu noktada bizi Şeyh-ül İşrak'ın eserini göz önünde bulundurmaya sevk eder. Şüphesiz, felsefe geleneğiyle bağlar kurma telaşındaki İranlı filozofun göz önünde bulundurması gereken pek çok yönler olmalıydı. Bir yandan, çünkü Sühreverdi'de Nur hikmeti, kelimenin metafizik anlamıyla, bir "doğu" hikmeti olmayı amaçlamaktadır ki niyetini en iyi açıklayan kelime de gene budur (bir

doğu hikmeti, aydınlatıcı olarak *işraki* hikmet, doğulu olduğu kadar da aydınlatıcı). Bu bağlamda, Batıdaki, ister Ortaçağdaki (yani Robert Grosseteste'ninkiyle), ister Rönesans dönemindeki (hermetistlerinkiyle) diğer Nur metafizikleriyle –aynı şekilde Yahudi Kabalasının belli başlı bazı kısımlarıyla da– karşılaştırma içinde olması gerekmektedir. Öte yandan ise kadim Perslerin felsefesini diriltme isteği, Zerdüşt kozmolojisinin ve melekiyetinin en karakteristik motiflerini yeniden canlandırma, *Şahname*'nin pek çok kahramanının yazgılarının mistik tefsiri, bunların hepsi Sühreverdi'nin kadim Pers'in Yunanlaştırılmış Mecusilerinin İslami İran'da ne şekilde yeniden yurt edindiğiyle ilgili bazı başlıklar hakkında bize ipucu verebilmektedir.[1] Lakin üzerinde çalıştığımız araştırmanın ışığında, kadim İran ve İslami İran arasındaki bu bağı, gene aynı *işraki* soyundan gelen fakat biraz daha geç dönem düşünürü olan ve Zerdüştçü Saoşyan'da bu XII. İmam figürünü –ki kendisinden öncekiler Faraklit'i tasdik etmişlerdi– tasdik eden başka bir İranlı düşünür bize sunacaktır. O halde burada kendisi hakkında sadece Şii olduğunu lakin batini öğretisinin Şii İmamiyeyi öncelediğini bildiğimiz Şeyh-ül İşrak'ın eserinde Faraklit fikrinin nerede konumlandığını belirtmekle sınırlayalım meramımızı.

Faraklit teması, şehitliğinin VIII. yüzyılına itafen, son dönemde Farsça bütün eserleriyle birlikte Farsça versiyonuyla da yayınlanan eserlerinin birinde gözümüze çarpmaktadır.[2] Bahsi geçen eser *Nurdan Heykeller Kitabı*dır ve Faraklit ifa-

---

1 Bkz. *En Islam iranien*... Cilt II, kitap II.

2 Şihabeddin Yahya Sühreverdi, *Œuvres philosophiques et mystiques, cilt II: Œuvres en persan (Opera metaphysica et mystica III)*, Seyyid Hüseyin Nasr tarafından derlendi; önsöz ve yorum Henry Corbin (Bibliotheque Iranienne, 17), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970. Burada özellikle *Prolégomènes* III'e referans veriyoruz. Şeyh-ül İşrak'ın bu Farsça eserleri derlemesi, özellikle şehit edilişinin VIII. yüzyılı anısına yayınlamıştır. Yakın zamanda *Opera physica* ile devamının geleceğini umuyoruz. "Mistik Anlatılar"ın Fransızca çevirisi: *L'Archange empourpré; quinze traités et récits mystiques*, Arapçadan ve Farsçada çeviren Henry Corbin, Paris, Fayard (Documents spirituels 14), 1976.

desi, VII. Heykelin son bölümünde geçer. Elimizdeki kaynaklar Sühreverdi'nin Arapçadan Farsçaya ya da Farsçadan Arapçaya kendisinin çeviri yaptığını gösterir ve her iki versiyona da sahibiz, bu noktada dikkate alınası bir nadideliği gözler önüne sermek gerek: Faraklit ifadesi bütün Arapça metin başından sonuna yer alırken, şimdiye kadar yegane bir el yazmasına sahip olduğumuz Farsça versiyonda bulunmaz.[1]

VII. Heykelin Arapça metninde Sühreverdi Kur'an'ın 29:43 ayetini ("İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.") alıntıladıktan sonra şunu söyler: "Bir peygamber önceden demişti ki: emsaller dökülsün ağzımdan istiyorum [bkz. Matta 13:13 ve 35]. Böylelikle tenzil, peygamberlere emanet edildi, *tevil* ve *beyan* ise tabiatı bütünüyle Nur ve Ruh[2], ve Mesih'in Faraklit olarak ilan ettiği mazhar-ı azama: Babama ve Babanıza gidiyorum ki size ruhani anlamı [*tevil*; bu alıntı Yuhanna'nın 20:17; 14:16; 15:26 ayetlerini işlemektedir] açıklayacak Faraklit'i göndersin. Ve şunu dedi ki: Babanın benim adıma size göndereceği Faraklit size her şeyi öğretecektir [Yuhanna 14:26]. Benim adımla [*bismi*] derken şunu demek ister ki ona Mesih denilecektir, çünkü o Nurla kutsanmıştır. Ve gene Kitapta ona benzetme yapar, şöyle der: Akabinde, bize bildirilir açıklama [Kur'an 75: 16], *akabinde* kelimesi zatın değiştiğine dikkat çeker."

İki grup not burada dikkati çeker. İlk olarak Yuhanna ayetleri ve Kur'an ayetleri arasında fevkalade bir birleşmeye şahit olmaktayız. Bu son satırların ayriyeten bir önemi bulunmaktadır: Sühreverdi *bismi*'yi "benim adıma" yerine "benim adımla" olarak algıladığı için, Faraklit'in adı Mesih'inki olacaktır diyebilmiştir. Böylelikle Faraklit ikinci

---

1 Devamı için bkz. *Prolégomènes* III, s. 40 vd.

2 Bu iki nitelemeyle alakalı olarak, Devvani'nin bu "mazhar-ı azam"ı, Faraklit olan XII. İmam ile özdeşleştirdiği üzere, şu hadisi hatırlatmak isteriz: "Müminin imanı, nurdan ve ruhani varlığımla beni tanılayıncaya değin mükemmel değildir..." İşte bu iki yön (*ruhaniyet* ve *nuraniyet*) olmaksızın İmamın hakiki marifeti yoktur. Bkz. Cafer Keşfi, *Tuhfe*, s. 21 (bu eser için bkz. *Infra* bolum VII).

Mesih oluverir ve bu da bu bölümün başında alıntıladığımız araştırmada analiz ettiğimiz ikiye bölünme ile şaşırtıcı bir biçimde uyuşmaktadır ki bunun sonucunda Mesih'in birinci Faraklit ve başmelek Mikail'in ise ikinci Faraklit olduğu sonucuna varılmıştır.[1] Bu sonuç ve Sühreverdi'nin tezi, I. İmama ithaf edilen meşhur bir hutbe ile karşı karşıya kalacaktır ki bu hutbede Ebedi bir İmam, On iki büsbütünlüğü adına konuşmaktadır: "Ben Mesih'im" ya da "ikinci Mesih."[2] Nasıl ki Hristiyan bir yorumbilgisi Faraklit'i, Mesih'in ve başmelek Mikail'in figürleri arasında ikiye ayırırsa, nasıl ki yukarıda alıntılanmış Şii ilahiyatçısı [Faraklit'i] iki zuhur fikriyle, Peygamberin zuhuru ve İmamın zuhuru olmak üzere ikiye ayırmışsa; Şeyh-ül İşrak'ta da Mesih ve onun adını taşıyacak olan ve "Nurdan Heykeller"in ana yorumcusuna göre Kıyamet İmamından başkası olmayan Faraklit arasında bir ikiye ayrılma söz konusudur.

İkinci grup notlar ise bilhassa şu soruyla alakadardır: Şeyh-ül İşrak'ın ana hatlarını yalnızca kendisinin de Mesih olarak adlandırılacağını, çünkü kendisinin de Nurdan olacağını (yani, diye bildirir Devvani, kuvvetin ve ilmin özü olan bu doğan Nurdan olacağını) ve görevinin tevil, dini Kanunların saf ruhani anlamının aydınlanışı olacağını hatırlatmakla yetindiği bu "mazhar-ı azam" kimdir? Bu soruya cevap verebilmek için *Nurdan Heykeller Kitabı*'nın ana yorumcusu Celalettin Devvani'den yardım alıyoruz (907/1501-02).

Düşünüş şeklini anlayabilmek için Şii nübüvvet anlayışının bazı temel kavramlarını hatırlamak gerekir: Her peygambere has, belli bir nübüvvet vardır ve Muhammed'in Mührü olduğu mutlak bir peygamberlik vardır. I. İmamın Mührü olduğu velayet (Evliyanın nitelemesi, Tanrının Dostları) vardır ve XII. İmamın Mührü olduğu belli bir Muhammedi velayet vardır. Bu velayet daima, batın-i nebeviyet olarak tanımlanmıştır. İşte bu şekildedir peygamberlik devri ve

---

[1] Bkz.Otto Betz, *a.g.e.*, s. 2.

[2] Bkz. *Hutbe-i Beyan*, Cafer Keşfi'nin *Tuhfe*'sinden alıntılanmış, s. 20; Cafer b. Mensur-u Yaman, *Kitab-ı keşf*, ed. R. Strithmann, s. 8.

onu takip eden velayet devri. Velayeti anlamanın iki şekli var ise, geriye XII. İmamın, Muhammedi velayetin Mührü, Mehdi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Devvani şöyle der: Arapça metinde *Faraklit* olarak okuduğu Faraklit[1] kelimesinin anlamı, gerçek ile yanlış arasındakini ayıran, birbirinden arındırandır, ve bu ancak yukarıda da üzerinde durduğumuz üzere Faraklit'in bu dünyanın yüklenicisi olduğu gerçeğiyle hemfikir oldukça mümkündür. Faraklit, tevilin kendisine "akabinde" düştüğü şey ise bunun nedeni, ruhani gerçekliklerin "peygamberler Mührü"ne bütünüyle belirmiş olması halinde bile [bu Mührün] onları sadece zahiri biçimlerinde almasıdır. Ne zamanı ne de görevi gereği değildi peygamberin bu gerçeklikleri bu biçimden arındırması; bu Faraklit ve Muhammedi velayetin Tecellisi olan kimsenin eseri olmalıydı. Daha açık bir şekilde şunu diyebiliriz ki bahsi geçmekte olan Muhammedi velayetin Mührüdur yani XII. İmam. Şüphesiz Peygamber aydınlatması gereken her şeyi aydınlatmıştır, zaten bu sebepten ötürü de "peygamberlerinin bütününün Faraklit'i" olarak adlandırılmıştır. Gene de nebeviyet gereği birkaç perde kalmıştır illa ki. "Bu perdeleri kaldırmak" ancak, velayetin Mührü, peygamberliğin batını olan Muhammedi velayetin Tecellisinin eseri olabilir.

Nurdan Heykeller Kitabı'nın bir başka yorumcusu, özellikle Devvani ile sürekli dalaşma içinde olmakla meşgul Gıyabeddin Şirazi (940/1553 veya 949/1542)[2] Faraklit'ten, peygamberlerin görevi tamama erdikten sonra "kendisinde kitap ilmini barındıran, yani hem *tefsir* hem de *tevili* bilen" olarak bahseder. Bu son kelimeler de açıkça ortaya koymaktadır ki İmam "Kitap ilminin içinde dahil olduğu kimsedir", sonuç olarak da Faraklit, İmamdan bir başkası değildir.

Nihayetinde, burada bahsi geçmekte olan *mazhar*, Şeyh Nihavendi'nin bize İmamın tecellisi olarak betimlediği "ikinci Tecelli"ye fevkalade şekilde tekabül eder. Sührever-

---

1 Bkz. *Prolégomènes*, III, ss. 43-44.

2 *A.g.e.*, ss. 25 ve 44.

di ile "Faraklit felsefesi" unsurlarının zaten halihazırda yerli yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu, kadim Perslilerin hikmetini yeniden uyandırmak isteyen kimsenin sayesinde gerçekleşmiştir. O halde aşağıda bize bunun bütün anlamını ve ulaştığı noktaları gösterecek olan Mir Damad'ın bir talebesi bekler.

IV. Haydar Amoli (787/1385)

Önceleri, Faraklit üzerine bir sayfaya Haydar Amoli'de rastlarız. Nübüvvet ve imamet ile ilgili olan derin bir tartışma bağlamına oturduğu ölçüde önemli olan bir sayfadır bu. 720/1320 tarihinde Amol'da dünyaya gelen ve bilinen son eseri 787/1385 tarihli olan Seyyid Haydar Amoli, o dönemlerde Hazar Denizinin kıyıları üzerinde otonom bir devlet olan Mazanderan'da asil bir Şii ailenin çocuğudur. Hükümdarının genç yöneticilerinden biri olan Seyyid, otuz yaşına kadar oldukça dünyevi bir hayat sürmüştür. Derin bir ruhani kriz onu her şeyi terk etmeye ve Irak'ın kutsal Şii Yerlerine hacca gitmeye iter. Orada hayatının geri kalan kısmının tamamını geçirir ve devasa bir eseri tamamlamakla meşgul olur. M. Osman Yahya[1] sayesinde bu eserin bir kısmını düzenleyip yeniden basabildik ve bu eserin sayesinde de son derece patetik bir ruhani biyografiyi düzenleme imkanı bulduk. Hissiyatım odur ki bu biyografi bilindikçe bu eser de Şii düşüncesinin gelişiminde temel bir anıt olarak belirecektir.

Şimdilik genel hatlarıyla bu mesele üzerine söylememiz gereken şey şudur. Haydar Amoli'nin kendi otantik temelleri üzerine tekrardan vazetmek istediği şey -ki bunlar onun nazarında ilksel temellerdir- Şiiliğin ve Sufizmin ilişkileridir.

---

[1] "Cemi-ül Esrar" ve "fi marifet-ül vücut" adlı iki metin, Seyyid Haydar Amoli'nin, *La philosophie Shî'ite* adlı eseri içinde yayınlanmıştır (haz.: H. Corbin ve O. Yahya, Paris-Tahran, 1969). Ona ayırdığımız dersler üzerindeki bağıntılarımız için ayrıca Bkz. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire* 1961-1962, s. 75 vd; *Annuaire* 1963-1964, s. 77 vd.

İşe koştuğu metinler yığınından çıkan sonuca göre gerçek sufi gerçek Şiidir ve buna mukabil olarak da bütüncül Şiiliği öğreten yani zahir ve batın, şeriat ve hakikat gibi unsurları öğreten Şii aynen gerçek sufidir. Bizatihi bu, yazarımızı *nübüvvet* ve *velayet* kavramlarının derinleştirilmesine iter. Nitekim bu mesele üzerine gördüğü eğitim bir özet değeri taşır. Lakin bir yazar için biraz dramatik bir durum söz konusudur, her şeyin üzerinde tuttuğu hocası Muhyiddin İbn Arabi ile temel bir noktaya ilişkin karşıt taraflarda bulunurlar. İbn Arabi tüm zamanların en büyük mistik hakimlerdendir, Şiilikten türetildiği açık olan öğretileri Şiiliğin yurduna kavuşturmaya katkıda bulunmuştur. *Velayet* ve *nübüvvet* meselesine ilişkin karşıtlık, velayetin Mührünün kim olduğunu tanımlamak söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Seyyid Haydar için velayetin Mührü Muhammedi İmamettir: külli velayetin Mührü Birinci İmamdır: Muhammedi velayetin Mührü ise On İkinci İmamdır. Gelgelelim ki kişisel menzili Davud Kayşari tarafından belli bir amaç güdülerek abartılmış olan ve gerçekleşmesi mümkün olmayan bir rüyete rağmen İbn Arabi mukayese kabul etmeyen bu mevkiyi İmam-ı Gayba ihsan eder ve İsa'yı da külli velayetin Mührü haline getirir. Tam da bu husustan dolayı imametin ve nübüvvetin bütün bir şeması bir Şiinin gözünde paramparça olur. Seyyid Haydar bu nokta üzerine hiçbir ödün vermemiştir ve kendi kanıtlamasının bütün ağırlığı da bu nokta üzerinedir. Birinci ve On İkinci İmamın kişiliklerindeki Muhammedi İmamet sırasıyla külli velayetin (Adem'in oğlu ve vasisi olan Şit'ten beri zuhur eden) ve Muhammedi velayetin Mührüdür.

Faraklit'in bahsinin geçtiği genel bağlam budur. Yazarımız, Faraklit'i açık bir şekilde On İkinci İmam ile yani "beklenen" İmam ile, Mehdi diye adlandırılan ve şu anda "İmam-ı Gayb" olan, kendi hagyografisine göre genç yaştaki babası İmam Hasan-ı Askeri'nin öldüğü günle aynı gün, beş yaşında gayba çekilen imamla özdeşleştirir. Son İmamın *gelişi* boyunca sahip olduğu misyon ile Faraklit'inki aynıdır: her şeyin batınının, nebevi öğretilerin saklı ruhani anlamını ifşa etmek. Onun gelişi Ruhun gelişidir, Yasanın

hükümdarlığının ardından gelen ruhani yorumbilgisinin hükümdarlığıdır. Ve yalnızca bu hükümdür ki insanlara vucudi tevhit sırrını ifşa edebilir.

Burada İncille ilgili referanslarla Muhammedi ekberler birçok yerde kesişir. İncille ilgili referans dördüncü, beşinci ve altıncı İmamlar tarafından aktarılmış meşhur cümleden sonra gelir ki o cümlede Peygamber şöyle der: "Eğer bu dünyanın tek bir günü kalmış olsaydı Allah bu günü benim soyumdan biri ortaya çıkana dek uzatırdı: adı benim adım, mahlası benim mahlasım olacak biri. Dünya o zamana kadar haksızlıkla ve şiddetle dolmuş olacağından o da dünyayı hakla ve adaletle dolduracaktır." O halde Allah'ın bu gelişe kadar uzattığı gün şimdiki döngüdür. Haydar Amoli ise şöyle devam eder: "İsa, 'Biz size *tenzih* getiriyoruz, *tevih* ise size bu zamanın sonunda Faraklit getirecektir' dediğinde anıştırdığı şey budur." İmdi, Hıristiyanların dilinde Faraklit, Mehdi demektir. O halde Peygamberimizin düşüncesi şudur: Mehdi size yorumbilgisini [tevil] ve edebi anlayışı [tefsir] ve Kur'an'ın harfinin ifşasını getirecek zira Kur'an bir zahir ve bir batın, bir tefsir ve bir tevil, açığa ve karanlığa dair bir şey barındırır. Peygamberin de dediği gibi: "Kur'an'ın bir zahir anlamı ve bir de batın anlamı vardır; kendi batın anlamı da bir batın anlama sahiptir; ve böylece yedi anlama kadar gider." Ve şu ayetin de dediği gibi: "Allah'tan ve bilgiye kök salanlardan başka kimse *tevih* bilmez." (3:5).[1]

Faraklit'e yapılan referansın Yuhanna İncili'nden yapılan bir alıntı olmadığı ama orada Yuhanna'nın ses düzeninin kolayca anlaşılabilir olduğu fark edilebilirdir. Bu, önceden karşımıza çıkan alıntı formlarından birine de tekabül eder. Kaldı ki Peygamber tarafından öne sürülmüş olan Kur'an'ın bir anlamı, hatta birçok batıni anlamı olduğu iddiasını desteklemek amacıyla yapılan bir başvurudur İncile yapılan başvuru. Amoli ise şöyle diyerek devam eder: "Bütün bunlar (yani tevil, batın) vücudi tevhidin, onun hallerinden ve sırlarından başka bir şey değildir; tıpkı zahi-

[1] Bkz. *Cemi-ül Esrar*, başlık 205, bizim baskımızda ss. 103-104.

rin uluhi tevhidin bilgisinden başka bir şey olmadığı gibi. Uluhi tevhit peygamberlerle ilişkilenir, nasıl ki diğeri Allah'ın Dostlarıyla ilişkileniyorsa." Faraklit-İmamın en ala şekilde işaret ettiği şey vücudi tevhidin eksiksiz ifşasıdır, nitekim Haydar Amoli de bunun metafiziğini İbn Arabi'nin öğretisine tamamen sadık kalarak sunar ve öğretir.

V. İbn Ebi Cumhur Ahsai (901/1495)

İbn Ebi Cumhur, İbn Arabi'nin bir başka büyük Şii yorumcusudur.[1] Nübüvvetle alakalı ve anlaşılması son derece zor bir bağlamın kalbinde Faraklit'ten söz edildiğini görürüz tekrardan. Muhammed'in kişiliğinde velayetin, nebevi misyonun ya da nübüvvetin iması ve kaynağı olduğunu kabul etmek ve velayetin nübüvvet üzerindeki mukayese kabul etmez mükemmelliğini öne sürmek konusunda bütün Şii hakimler ile Haydar Amoli ve İbn Ebi Cumhur mutabıktırlar. Seyyid Haydar ise hakikat-i muhammediyenin ikili veçhesi üzerinde durur. Bir yanda Peygamberin kişiliğinde zuhur eden nübüvvet, beri yanda ise İmamın kişiliğinde zuhur eden velayet. Bu iki husus üzerinde durmak suretiyle Muhammed'in peygamberliğin Mührü olduğunu ve fakat İmamın ise velayetin Mührü olduğunu vazeder. Bununla birlikte, Peygamberin velayeti yalnızca onun nebevi misyonunun gövdesi olduğundan değil ama aynı zamanda bizatihi velayetin ondan türediği kaynak olduğundan dolayı denilebilir ki Muhammed hem külli nübüvvetin Mührü hem de külli velayetin Mührüdür. Nitekim İbn Ebi Cumhur da bunu vurgular ve ona itiraz edileceğini de bilir. Peygamberden sonra da evliyaların olduğu iddia ediliyorsa bu söylediği nasıl mümkün olabilir ki? Cevap hazırdır: Şüphesiz ki kaynağını kendisinde barındıran ve nebevi İmamet olan özel velayet söz konusu olduğunda bunun Mührü son İmamdır, İmam Mehdidir. Sonuç olarak kendi-

[1] Bu Şii düşünür için bkz. *Reyhanat*, cilt VI, s. 215, no: 389. Devam eden kısım için bkz. İbn Ebi Cumhur'un *Kitab'ül-Mucli* adlı eseri, Tahran 1324, ss. 306-308.

si Mührün Mührü olarak adlandırılmıştır. O halde soru şudur: Biri ve diğeri arasındaki bağıntı tam olarak nedir? Bize bu mesele hakkında söylenenler Zerdüştlükte bulunan benzer bir bağıntıyı ayrıştırmamıza izin verir: Zerdüşt'ü son Saoşyan'a bağlayan bağıntıdır bu. Burada İran düşüncesinin değişmez bir özelliği olan döngüsel bir zaman fikrini aynen iddia eden temayı kavrayacağız.

Bu döngüsel zaman fikri zaten Şiilikte ifade edilmiştir. İsmaili hikmette, özellikle de Nasır Hüsrev'de ve On İki İmam Şiiliğinde Haydar Amoli tarafından beyan edilmiştir. Bu, mistik *hexaemeron* fikridir: *hierocosmos*un ya da dinler evreninin yaratıldığı altı günün altı büyük peygambere tekabül etmesidir. İlk şeriat yani Adem'in şeriatı, açılış [fatiha] şeriatı olmuştur. Altıncısı yani Muhammed'in şeriatı ise son şeriattır, Mühürdür [hatemdir]. Her bir şeriat kendinden öncekini geçersiz kılar ve son şeriat olan Mühür de açılış şeriatına tekrardan sevk eder.[1] Zaman, devr-i daim yapmak suretiyle başlangıç noktasına geri döner. Bu nokta onun harekete başladığı ve zamanın ya da nebevi döngünün geri döndüğü noktadır. Yine bu noktadandır ki zaman ya da velayet döngüsü yola çıkar. İbn Ebi Cumhur, Peygamberin söylediği şu cümleyi işte bu bağlamda anlar: "Ben ve Saat (yani Kıyamet), işaret parmağı ve orta parmak gibiyiz." Yazarımız der ki zira kendi zamanının sonu hem uyanışının başı hem de Saatin uyanışıdır. İlkel Yahudi-Hıristiyan nebeviyetinin *Verus Propheta*sının temasını ikileyen bir şey söz konusudur burada. "Dinlenme yerine", "zamanının sonuna" varan peygamberliğin zamanı, burada *Verus Propheta* yeniden "doğar" ama bu sefer son İmamın kişiliğinde doğar. Bu doğuş o halde "ikinci Yortu"ya tekabül eder, nitekim Şeyh Nihavendi bundan bahseder. Son İmamın yortusu ya da gelişi, peygamberlik zamanının velayet zamanında "dümen kırışı"dır. Şahsi ilişki terimleriyle söylersek bu durum, son İmamın son peygamberin soyunun son evladı olduğu olgusunda ifade bulur, aynı adı ve

[1] Bkz. Haydar Amoli, *Cemi-ül Esrar*, başlık 471, s. 240; Nasır-i Hüsrev, *Cemi'ül-Hikmeteyn*, s. 124 vd.

aynı mahlası taşır. Fakat o *Kaim-i Kıyamet*tir, Saatin İmamıdır.

Velhasıl peygamberliğin zamanı bu yeni döngünün doğuşuna kadar sürer. Daha önce alıntılanan cümleyle mutabık olarak diyebiliriz ki bu zaman *Kaim*in, Muhammedi evliyaların Mührü olan Saatin İmamının ortaya çıkana kadar Allah'ın gerekli gördüğü kadar "uzattığı" *hexaemeron*un altıncı günüdür. İmdi velayet zamanında peygamberin zamanının dümen kırışını işaret eden doğuş, Tezahür aslında Muhammedi şeriatın kendi hakikatinde, ruhani ve metafizik hakikatindeki tezahürüdür. Ve bu nedenle de İbn Ebi Cumhur, edebi bir alıntı olmasa da müthiş bir Yuhanna ahengine sahip bir cümleyi alıntılar: "İsa şöyle der: Biz size tenzili getiriyoruz; Tevil ise size Faraklit tarafından getirilecek. Böylece Muhammed İbn'ül-Hasan'a, Mehdi olduğundan dolayı *Sahib'üz-zaman*a [bu zamanın İmamı, On İkinci İmam] anıştırma yapar zira Faraklit onların dilinde Beklenen [*muntazar*] Muhammed demektir.[1]" Haydar Amoli'de de aynı netlikle denir bu husus: İsa, Faraklit'i duyururken On İkinci İmamın gelişini duyuruyordu.

Ne dendiğini iyice anlatabilmek için İbn Ebi Cumhur, tanınmış başka bir İbn Arabi yorumcusuna, Kemaleddin Abdurrezak Kaşani'ye (730 ya da 735/1334-1335) başvurur. Kur'an'ın büyük bir irfani yorumunu Kaşani'ye borçluyuz.[2] İkinci Suretteki gizemli harflerin anlamını yani *elif*i, *lam*ı, *mim*i açıklarken Kaşani şöyle der: "*Elif*, ilahi Zata, varlığın başlangıcına [*initium*] gönderme yapar. *Lam* harfi Cebrail [Bilginin ve Vahyin meleği] adlı hareket ettirici Akla gönderme yapar: İlkenin akıntısını alan ve onu varlığın son basamağına kadar döken varlığın ortası ya da merkezidir. *Mim* harfi ise varlığın vadesi olan ve varlığın döngüsünün

---

1 *Kitab'ül-Mucli*, s. 308.

2 Bu yorumcu üzerine bkz. *Reyhanat*, cilt III, s. 348, no: 541. İbn Ebi Cumhur'un üstü örtük olarak referans verdiği pasaj *Tevilat'ül Kur'an* adlı eserde bulunur. Bu eser Kahire'de basılmıştır ve yersiz olarak İbn Arabi'ye atfedilmiştir: *Tefsir'ül Şeyh'ül Ekber Muhyiddin İbn Arabi*, Kahire 1317; s. 5-6.

onunla tamamlandığı Muhammed'e, kendi döngüsünün başlangıcına kavuşan varlığa gönderme yapar." Döngü tamdır: "varlığın büyük Kitabı" o zaman tamamlanmış olur. ELM (*elif, lam, mim*) kısaltması onu adlandırır, el-mev'ud olan Kitap gibi. Hangi vaat? "Peygamberlerin tekrar ettiği ve sonunda İsa'nın şu sözlerle beyan ettiği vaat: Biz size tenzili getiriyoruz. Tevil ise size Mehdi tarafından getirilecek.[1]" Filozoflarımızda karşımıza çıkan Yuhanna ahengindeki aynı cümledir bu, yalnız bir fark vardır: Faraklit ismi Mehdi ismiyle yer değiştirmiştir ve böylelikle de özdeşleşme elde edilmiş olur artık. İlaveten, burada vurgulanan bir husus da Faraklit'in ifşa edici misyonunun "varlığın büyük Kitabının" bütününü ilgilendiriyor olmasıdır.

İbn Ebi Cumhur, Kamil Kaşani'yi geniş bir şekilde açıklarken bu Kitabın "vaadin konusu" olmasını, zira onun tamamlanmasının Mehdi-Faraklit'in tahta çıkışıyla meydana geldiğini ve o hariç hiç kimsenin onu olduğu gibi okuyacak yani tevilini getirecek çapta, metafizik ve ruhani hakikatini, hakikati ifşa edecek çapta olmadığını beyan eder. Nihayetinde bundan dolayı Mehdi-Faraklit'in kişiliği metafizik bir mevkiye yükselir, rolü de kozmik bir işlev ölçüsündedir, kutuptur. Hem başlangıç hem de bitiş konumu, aslında velayetin, nübüvvetin, risaletin Mührü, Ruhlar ve Ufuklar dünyalarının Mührü, dinin, İslam'ın, ilahi Yasanın, Kur'an'ın Mührüdür. Zira ilahi düzenden dolayı her şey onda askıya alınır, her şey onunla baki kalır zira o kutuptur ve varlık sadece kutupla baki kalır ve idame olur, tıpkı yel değirmeninin değirmentaşının kendi devir ekseni sayesinde dönmesi gibi.[2]

Sonuç olarak denilebilir ki döngüsel zaman ve peygamberliğin zamanının başlangıç zamanına doğru dümen kırması fikri bize Faraklit'in niteliğinin, Peygamberin kişiliğinin On İkinci İmamın kişiliğine transferini organik bir yapı zorunluluğu olarak anlatır. Bir döngünün aynı zamanda başlangıç noktası olan bitiş noktasında Peygamber ve Faraklit-İmam,

---

[1] *A.g.e.*, s. 6; *el-Mucli*, s. 308.
[2] Al-Mojli, s. 308.

ikisi birden mevcuttur, ikisi de aynı adı taşır, ikincisi birinci *redivivus* Muhammed gibidir. Bu noktanın işaret ettiği husus Muhammed'ül-Nabiden Muhammed'ül-Ka'ime geçiştir. Bu geçiş, Muhammed'in dönemi boyunca, peygamberliğin zamanının son dönemi boyunca önceden zımni olarak tamamlandığından dolayı şüphesiz ki burada On İkinci İmamın gaybının felsefe için olduğu kadar Şii ruhaniyeti için de derin bir önemi vardır. Zira On İkinci İmam yalnızca gelecek olmakla kalmaz, zaten geçmişte zamanımızda kısa bir kesinti yapmıştır. Şimdi hem İmam-ı Gayb hem de bu zamanın İmamı olması demek, son peygamberin şeriatının zamanında saf anlamıyla ruhani başlangıcın ve de velayetin zamanının başladığı demektir. Art arda gelen iki döngünün kronolojik bir anlamda değil de sembolik bir projeksiyon biçiminde anlaşılması hayati bir öneme sahiptir. Cafer Keşfi'nin eseri bu temel nokta üzerine bize daha sonra katkıda bulunacaktır.

VI. Kutbeddin Aşkevari (1075/1664-1665)

Bunun üzerine bir bağıntılar analojisi telkin edebiliriz. Bir yandan peygamber Muhammed ve onun soyundan gelen İmam-Faraklit Muhammed arasında, beri yandan da Zerdüşt ve son Saoşyan ya da "Kurtarıcı" arasında. Aslında bu bağıntılar analojisi, XVI. ve XVII. yüzyıllar arasında "İsfahan Geleneği" adı altında grupladığımız her şeye adıyla baskın gelen filozof Mir Damad'ın (1041/1631-1632) en tanınmış öğrencilerinden birinin eserinde başka bir "kabul" ile bize telkin edilmiş bulunur. Bu öğrenci yani Kutbeddin Aşkevari[1], özellikle *Mahbud'ul-Kulub* ("bilinçlerin hayranlığını kuran şey" gibi bir anlamı vardır) başlığını taşıyan ve İslam öncesi felsefe üzerine, Sünni İslam filozofları üzerine ve son olarak da Şii İslam filozofları ve ruhanileri üzerine

[1] Kutbeddin Muhammed İbn Ali İbn Abdul-Vahap Şerif Daylami Lahici Aşkevari üzerine bkz. *Reyhanat*, cilt IV, s. 310, no: 482, ve *Tefsir-i Şerif Lahici* başlığı altında basılmış Kur'ani *Tefsir*inin Girişi, Tahran, 1340 h.s., cilt I, s. 5 vd.

geniş bir monografi bütünü içeren üç kitaplık bir eser vermiştir.[1] Birinci kitap Zerdüştlük üzerine oldukça gelişmiş bir başlık içerir nitekim bu kitapta Sühreverdi'nin *Doğu Hikmeti* adlı eserine yapılmış birçok referans buluruz. Ve yine Mir Damad'ın öğrencisi bu uzun başlığı, onu eskatolojik Zerdüşti Saoşyan ya da Kurtarıcı çizgileri altında Şiilerin On İkinci İmamının çizgilerini kabul etmeye sevk eden bir alıntıyla bitirir.

Aslında bu bölüm şu alıntıyla biter: "Zend-Avesta kitabında bilge Zerdüşt'ün söyledikleri arasında şu da vardır: Zamanlar son bulduğunda bir adam belirecektir ki bu adamın adı *Astdirika* [doğru yazılışı Astvat-ereta olan kelimeyi elde etmek için güncel yazıda sıklıkla karıştırılan iki harfi değiştirmek yeterlidir] olacaktır, bunun anlamı ise şudur: 'Dünyaya adaletin ve dinin süsünü verecek olan bilge adam.' Beri yandan da onun zamanında *Patyara* belirecektir, o zaman da onun hükümdarlığına felaketler gelecektir ve iktidarı da yirmi sene sürecektir. Bundan sonra Astvat-ereta bu dünyanın sakinlerine belirecektir, adaleti yeniden canlandıracaktır ve tiranlığı da öldürecektir. Yozlaşmış kurumları ilk hallerine geri döndürecektir, krallar ona boyun eğeceklerdir. Her şey onun için kolay olacaktır, gerçek dini fethedecektir. Onun zamanında güven ve huzur hüküm

---

[1] Eserin tam halinin basımının, Tahran Üniversitesi'nin yayımları için hazırlanmakta olduğunu düşünüyoruz. Şiraz taşbaskı edisyonu sadece birinci kitabı ve girişi içerir. Bizatihi yazarın kendisi başta büyük eserinin planını belirtir. Giriş: Felsefenin Özü Üzerine. Kitap I: İslam'a Kadarki Hint, Fars ve Yunan Bilgeleri Üzerine. Kitap II: Felsefe Öğretmiş Olanlar Üzerine, Kelam Teologları ve Sünni İslam'daki Büyük Ruh Adamları Üzerine. Kitap III: Yazarın Hocası Olan Mir Damad'a Kadar Şii İslam'daki Büyük Ruh Adamları, Düşünürler ve Aziz İmamlar Üzerine. Sonuç: Yazarın Otobiyografisi. Zerdüşt'le ilgili olan bölüm gayet tabii ilk verileri Azerbaycan'a aktaran geç dönemdeki geleneği temsil eder. Yazılar bozulmuş olmasına rağmen teşhisler zorluk göstermez. Şeyh'ül İşrak yani Sühreverdi burada "Doğunun kurumlarını tekrar dirilten kişi" olarak geçer. Burada "kurumlar" kelimesi, Proclus'un "teolojik Kurumlar" dediği şeyle benzer bir anlam içinde anlaşılır.

sürecek, ayaklanmalar bastırılacaktır. Istıraplar da son bulmuş olacaktır.[1]"

Bu uzun kısım Şehristani'den[2] alınmıştır fakat alınmayan şey, Kutbeddin Aşkevari'nin ifade ettiği kişisel takdirdir: "Her şey, *Mevlana Sahib'ül-emr*in (yani şimdi saklı olan On İkinci İmamın) ve onun bu zamanın sonundaki belirişinin varlığı bilge Zerdüşt tarafından duyuruluyormuş gibi geçer. Zira bu adama ait olması gerektiğini söylediği nitelikler rivayetlerde ve hadislerde alıntılanan niteliklerle aynı olmalıdır. *Patyara*ya gelince, bu el-Deccal için bir mecaz-ı mürseldir.[3]"

Kutbeddin'in durmadan işaret edip durduğu meseleyi açıklama vazifesi, On İkinci İmam ile ilgili olan hadisler üzerine ayrıntılı ve ilk ve geç dönem Zerdüşt geleneğinin bize eskatolojik Saoşyan hakkında öğrettiklerine bağlı olarak tesis edilen bir envanter gerektirir. Bu, daha ilerisi için bir vazife olabilir. Şimdilik şu hususları not etmekle yetinelim.

Zerdüşt eskatolojisi üç kahramanlık bir dizi sunar, bunlar sırasıyla Hoshetar, Hoshetar-mah ve Astvat-ereta'dır. M. Nyberg gibi biz de bu üçlünün, Pehlevi edebiyatının geç ve

---

1 Şiraz taşbaskısı, s. 144.

2 Şehristani, *Kitab'ül-milel*, taşbaskı, Tahran 1288, (krş. Cureton baskısı, s. 180) Saoşyan'ın ismi için Oshidar-bka yazısını verir ki onun altında kolayca Hoshidar-ma(h) kelimesi okunabilir. Pehlevicede üç ardışık eskatolojik Saoşyan isimleri şunlardır: Hoshetar, Hoshetar-mah, Astvat-ereta. H.-S. Nyberg'in de vurguladığı gibi bu sonuncusu, ondan öncekiler onun habercisi olduğundan dolayı tam anlamıyla Saoşyan'dı (bkz. H.-S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, s. 30). Kutbeddin'in takip ettiği elyazması geleneği tercih edilebilirdir zira bu gelenek Astvat-ereta'ya ilişkindir.

3 Şiraz taşbaskısı, *a.g.e.* *Patyara*, pehlevicede *patyarak* ya da *pityarak*, avesta dilinde *paityara*dır (bkz. *Videvdat* I, I vd.). Ehrimen'in her karşıyaratımını genel olarak adlandıran isim budur; yani esas olarak rakip anlamını, Işığın kuvvetlerinin hasmı anlamını akla getirir (bkz. H.-S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II. *Glossar*, s.v.; A.V.W. Jackson, *Zoroastrian studies*, s. 76). Tek Gözlü Celal de Cehennemden çıkan eskatolojik bir kişidir; bkz. *Sefinat-ı Bihar-ı Envar* I, s. 429-430. Süfyani ile beraber bu da İmam-ı Gaybın gelişinin "göstergeleri"nden biridir. *Patyara* adlandırması onun kişiliği ve rolü için mükemmelen kullanılabilir.

spekülatif bir gelişimini temsil ettiğini kabul edeceğiz, halbuki eski metinler sadece Astvat-ereta kişiliğini tanırlar. Kendisi, Saoşyan diye adlandırılır zira o zuhur etmiş yaratımın tümüne yani maddi yaratıma selamet getirecektir. Yaşam Ruhu tarafından donatıldığından ve cismani [astvat] olduğundan dolayı yeni bir cismani ölümsüzlük yaratmak gibi bir vazifesi olacaktır.[1] Aynı şekilde On İkinci İmam da maddi cisimlerin varlık koşullarını değiştirecek olan Kıyameti hazırlar. Astvat-etera, *Aion*un on iki bininci yıl dönümünün sonunda belirir. Bin yılları sembolleştiren ve "Muhammedi Nurun" bu dünyaya inişi için onun içinde kaldığı "On İki Nur Örtüsü" hadisine göre On İkinci İmam on iki bininci yıldır. Astvat-ereta, Zerdüşt'ün bir Fravartis lejyonu tarafından Kansaoya Gölünde korunan mistik dölünden çıkmıştır; Eredat-fedhri adlı bir kız yıkanmak için göle girip hamile kaldığı günde. Keza On İkinci İmam da öncelikle peygamberden peygambere, ardından da İmamdan İmama velayet ışığı olarak geçen "Muhammedi Nur"dan çıkmıştır. Doğumunun şartları da mistik bir *aura* ile çevrelenmiştir. Astvat-ereta, Zerdüşt'ün tekrar belirişidir; tıpkı Muhammed'ül-Kaim'in Muhammed'ül-Nabi'nin tekrar belirişi olması gibi. Zerdüşt'ün ilk İnsanın tekrar su yüzüne çıkması olarak görülebildiği ölçüde ve Hürmüz'ün Işığının öğretisini yayarak kutsal Düzeni dünyada tekrar kurmaya çağrıldığı ölçüde, Astvat-ereta da insan türünün zirvesi ve tamamlanışıdır. Aynı şekilde On İkinci İmam ile insan-ı kamilin (*anthropos teleios*) Tezahürü ve büyümesi tamamlanmış olur.

Paralellikler uzatılabilir, kadın kişilikler de işin içine dahil edilebilir: bir yanda, insanların ve şeytanların düşmanlığını kazananın annesi olduğundan dolayı adı sonradan Vispataurvairi, *Omnivictrix* olacak olan eskatolojik bakire Eredat-fedhri. Beri yanda ise Fatıma tarafından rüyasında İslam ile tanıştırılan, doketist çizgilerle örülmüş bir hagyografi tarafından doğumu bize sunulmuş olan On İkinci İmamın annesi olmaya yazgılı Bizans prensesi Narkes.

---

[1] Bkz. H.-S. Nyberg, *Religionen*, s. 30, 214, 306.

Mevcut araştırma için önemli olan nokta esasen şudur: Rolü ona Şii hadisler tarafından geleneksel olarak betimlenmiş On İkinci İmamın kişiliğinin, Yuhanna İncilinde adı geçen Faraklit'te olduğunu kabul eden Şii teologların olduğunu gördük. Zerdüşti Saoşyan'da On İkinci İmamın, Şii imanının kutbunun biçiminin geçtiğini kabul etmeyi öne süren Şii bir teolog da gördük. Kendi aralarında eşit olduğundan dolayı bir üçüncü büyüklüğe eşit olan iki büyüklük olabildiği gibi, İran felsefesinin kendini şu üçlemede öne sürdüğünü söyleyebiliriz: Soaşyant, On İkinci İmam, Faraklit -aynı şeklin temaşası, aynı umudun kendi peygamberi Tarih-felsefesinin ufkuna müjdecisi. İbrahimi miras ve Zerdüşti Farisi miras, en ala eskatolojik kahramanın *aura*sını oluşturmak için bir araya gelmiş bulunurlar. Bu da şunu söylememize imkan tanır: İran felsefesinin ilhamı, Batıda aynı anlama doğru yönelmiş olan ruhani akımlara erişen bir "Faraklit felsefesi"nin ilhamıdır.

VII. Cafer Keşfi (1267/1850-1851) ve Faraklit Felsefesi

Son yüzyılın büyük bir filozofu ve hakimi olan, ismi Batıda henüz bilinmese de eseri üzerine başka yerde[1] tekrar geri döneceğimiz Seyyid Cafer Keşfi'de benzer bir örneğe rastlarız. Farsça[2] kaleme aldığı en temel eserinde karşımıza çıkan şey, eksen olarak Işık ve Karanlık arasındaki karşıtlığı temel alan, tam olarak mazdi hikmetinin dönemlerine (yani yaratım, karışım, ayrım) denk gelen bir Tarih-felsefesi düzenleyen imami bir metafiziğin ve kozmogoninin sistemleşmesidir. Son olarak da On İkinci İmamın gelişi zamanındaki rolü, Zerdüşti eskatolojik kahramanlarınkiyle aynıdır: Işığı Karanlıktan ayırmak, Işık dünyasını da katışıksız

[1] Bkz. *Reyhanat*, cilt III, s. 366, no: 568. Ayrıca bkz. *Annuaire* 1970-1971 içinde, s. 220 vd.

[2] Bu, *Tuhfet'ül-Muluk* başlıklı eserdir, Tahran 1276. Eseri ayrıca, üzerinde başka yerde uzunca duracağımız bir düzine basılmamış deneme içerir.

ilk saflığına sevk etmek. Burada Saoşyan'ın veya Faraklit'in adları açıkça ifade edilmemiş olsa da On İkinci İmam her ikisinin de işlevini üzerine alır. Yine burada bir ikilik yorumunun ortasında buluruz kendimizi ki bu yorum, zervanizme ya da yeni-zervanizme hiçbir şey borçlu olmayarak bu ikiliğin üstesinden gelir; tıpkı Gayomartienlerdeki ya da İsmaili irfandaki gibi. Sistemin bütünü geleneksel Şii metinleri üzerine, temel olarak da Kolayni'nin *Kafi*'sindeki "Akıl Kitabı"nın metinleri üzerine ve Birinci İmama atfedilen bazı irfani vaazlara, özellikle tanınmış ve zor "İki Körfez Arasındaki Vaaz" üzerine yaslanır.[1]

Cafer Keşfi, aldığı eğitimden yola çıkarak bir metafizik geliştirir. Lakin bu, sadece genel hatlarıyla anlatabileceğim, zar zor bir özetini verebileceğim bir metafiziktir. Bizatihi İlahi Öz bilinemezdir zira Bir ve yalındır (ilahi özellikler bu Özle aynı olduğundan dolayı) ve bundan dolayı zıddı da yoktur. Oysa, ne olursa olsun bir şeyin bilinebilirliği onun zıddının bilinebilirliğini ve tezahürünü ima eder. Zıtlık karşıtlığı, bir çiftin iki teriminin tamamlayıcılığından birinin diğerinin yokluğunda düşünülemez hale gelene kadar bir dereceler yelpazesi taşır. İlahi Özde bilinebilir olan, Akıl denilen İlk Tecelli dolayısıyla, aynı zamanda muhammedi Ruh olarak da adlandırılan ve tam Işık olan İlk Yaratılandır, iki yüzden oluşmuş muhammedi Hakikattir: bir yüzü yaratılanlara dönüktür ve peygamberliğin yüzü olan zahiri Yüzdür, beri yandan diğer yüz ilahi İlkeye dönük olan, İmametin ya da velayetin yüzü olan batıni Yüzdür. Kendi zıddını, Karanlığı, Cehaleti aynen beraberinde getiren Işık-Aklın tezahürüdür. Bu nedenle o, aynen bilinebilirdir ve yine ondan dolayı Tanrı bilinebilirdir: o, Özellikleri zuhur ettirerek onları kendi karşıtlığında tezahür ettirir: Cemal ve Celalin özellikleri gibi. Burada Seyyid Cafer, Akıl ve Cehaleti hedef alan tüm yanlış anlamalara karşı bütün tedbirleri alır. Güneş örneğini verir: güneş doğmadan önce, gecenin ka-

[1] Bkz. Kolayni, *Kitab'ül-Usul mine'l-Kafi, Kitab'ül-Akl, hadis* I ve XIV. *El-hutbet'ül-tatanciye* başlıklı hutbe için bkz. *Annuaire* 1969-1970 içinde, s. 235 vd.

ranlığında bir duvar olup olmadığı bile bilinmez. Ne zaman ki güneş doğar, duvar da aynen gölge verir fakat bu gölge "güneşin gölgesi" değildir. Ne güneşin ne de ışık saçan başka bir varlığın bir gölgesi vardır. Bu gayet tabii duvarın gölgesidir. Cehalet, Aklın gölgesi değildir ama o daha ziyade Aklın tezahürünün ifşa etmeye zorladığı *Başka*dır.

O halde burada Aklın ve Cehaletin, zurvanizmin anladığı şekilde ya da İsmaili irfanda gökteki üçüncü Melek meselesindeki aynı ilkeden ileri geldiğini söyleyemeyiz. İki Yaratıcıdan bile bahsedemeyiz. Gölgenin yaratımı ve tezahürü *per consequentiam* Işığın yaratımından ve tezahüründen dökülür. Işık, Karanlıkta ışıldar ve Karanlık da onu almayıp sadece Karanlık olarak görünür. Aynı durum "İki Körfez Arasındaki Vaaz"da de betimlenmiştir. Arap alfabesinin harfleriyle "şifrelenmiş" Işık dünyalarının ve yine aynı harflerle tersten "şifrelenmiş" Karanlık dünyalarının tezahürünü meydana getiren, kozmogonik İmamın tezahürüdür. Işık ve Karanlık, kendi kökenlerini İmamın kişiliğinde (yeni bir zurvan gibi) bulur demek değildir bu. Işık ve Karanlık, insanların kararında ve kalbindedir. Onları Merhametin ya da Gazabın çocukları olarak, Karanlık ya da Işık varlıkları olarak zuhur ettiren şey İmamın tecellisini kabulleri ve buna verdikleri cevaptır. Aynı ilahi Özellikler kimilerine Cemalin özellikleri olarak, kimilerine de Celalin özellikleri olarak belirecektir.

Bu mesele üzerine anıştırılan hadislerin bahsettiği ikili başlangıç emrinde bu dramaturji kendi kökenini bulur. Bu ikili emir birinci hipostaza ya da Akla ve bunun karşısında kendi Antagonistine, karanlık Ruhuna ya da cehalet Ruhuna hitap eder. Birinci emir: "Dön, sırtını çevir!" İkinci emir: "Yüzünü göster, dön!" Aklın yaratılanlara doğru yönelimi, Işık dünyaları arasından yaptığı "iniş" birinci emre tekabül eder. Tekrar yukarıya çıkışını icra eden, kendi İlkesine başvuran Aklın geri dönüşü, "yön değiştirmesi" de ikinci emre tekabül eder. Cehalete verilen aynı düzen tam aksine sonuç üretir: onda, önce yaratılanlara doğru ardından da kendi ilkesine yapılan her *yön değiştirme* hareketi, ilahi İlke karşısındaki bir ve aynı *nefret* halidir sadece. Bir Işık dünyasından

öbür Işık dünyasına, Işık soyunun biçimleriyle biçimlenen evrendeki Aklın destanına simetrik olarak Cehaletin-Karanlığın karşı destanı Karanlığın soyunun biçimleriyle biçimlenen dünyalarındaki yayılımıyla karşı çıkar. Diyagramlarda bu sonuncuları adlandıran yazılar sayfayla ters anlamdadır; bir "karşıtlıklar felsefesi"nden bahsedilebilir.

"İniş" emri Akılda, onun zahiri, yaratılanlara *ad extra* dönük olan Yüzüne hitap eder; peygamberi misyonun ve peygamberliğin yüzüdür. "Dönüş" emri de İmametin ya da velayetin yüzü olan batıni Yüzüne hitap eder, İlkeye dönüktür. "Nübüvvet zamanı" ve Yasanın zamanı da yaratılanlara dönük olan zahiri Yüzün yönelimine tekabül eder. İlahi İlkeye dönük batıni Yüzün yönelimine ise ruhani hakikatin zamanı ve "velayetin zamanı" tekabül eder.

Cafer Keşfi'deki kozmogoninin dramının sonuçlanışı, onun On İkinci İmamın rolünü kavrama usulünü anlamak için gerekli olan kavramsal malzemenin bir kısmı, genel hatlarla çizilmiş bu mefhumlarla ortaya konmuş bulunur. Bunlar aynı zamanda, Batıda XII. yüzyıldan beri kendini dayatan ve günümüze kadar faal olan Tarih-felsefesi fikrine Şii metafiziğinin nasıl ulaştığını anlamak için de gereklidir.

Cafer Keşfi, sisteminin oyuna soktuğu metafizik kuvvetlerin ve varlıkların bağıntısını "diyagramlarda" temsil etmek konusunda oldukça başarılıdır. Aklın yaratılanlara dönük zahiri Yüzü, bu aşağıya doğru dönmüş bir çember kemeriyle sembolleştirilir ki bu kemer, peygamberliğin kemeridir. Dünyalarının arasından inen Cehaletin batıni Yüzü ise yukarıya doğru dönmüş bir çember kemeriyle sembolleştirilir. İki çember kemeri, İnsanın dünyasını yani karışım dünyasını temsil eden dairesel bir yüzey çizmek için sınırda birbirine bağlanır. Bu karışımı kesmek, artık "birbirlerine sırtını dönen" bu iki çember kemerinin devrimini icra etmektir. Aklın yaratılanlara dönük zahiri ve peygamberi Yüzü, Aklın ilahi İlkeye dönük imami ve batını Yüzüne "döner". Cehaletin çember kemeri kendi uçurum İlkesine "başvurur". Burada ne bütünleşme söz konusu olabilir ne de yüceleşme. Işık, ışığa geri döner, Karanlık da karanlığa.

Ve bu ayrım da On İkinci İmamın eseridir. Bu, onun gelişinin zamanıdır, velayetin seviyesi olan batıni Yüz bakımından muhammedi Ruhun ya da Aklın zaferinin ve tezahürünün zamanıdır. Velayet "Ruhun Ruhudur"; vücudu gibi olan zahiri Yüze nazaran Ruh gibidir. On İkinci İmamın gelişi, Aklın yaratılan dünyaya dönük peygamberi ve zahiri Yüzünün "dönüşümüyle" başlayan döngünün sonuna işaret eder. Muhammedi kutsal Ruh, Akıl kendi İlkesine "döner" ve velayet ile İmametin yüzü olan batıni Yüzünü gösterir. Ve bu "dönüş" de, ruhani Başlangıç ve velayet zamanındaki Yasanın ve peygamberliğin zamanının "çark edişi"ne işaret eder. Velhasıl antropolojinin ve kozmogoninin dramı kendi sonuçlanışını On İkinci İmamın gelişinde bulur. İnkarın dünyaları ve karşı-kuvvetleri kendi uçurumuna geri döner, burada da Cehalet-Karanlık, bilgisizlik Aklın hareketine simetrik biçimde huysuz bir hareket içinde kendi karşı destanına ulaşır; nitekim "küçük Kıyamet" dediğimiz de budur: Cehennem ve Cennet ayrımı yani "büyük Kıyamet", bu dünyanın koşullarının tamamen ortadan kalktığını, bekanın ve huzurun koşullarıyla yer değiştirdiğini göstermesi gerekir.

Eğer On İkinci İmamın gelişi, velayetin ve nübüvvetin zamanının tamamlanışına işaret ettiğinden dolayı "küçük Kıyamet"se, insanın durumu için bundan çıkan fark nedir? Bunu açıklayan esasen Cafer Keşfi'dir: Yasanın ve peygamberliğin zamanı boyunca nasıl ki insan davranışı *şeriat*a tâbidir, aynı şekilde insan bilgisi de *zahir*e tâbidir. Bilgi *zahir*le, duyulur algıyla ve *batın*a kadar ilerleme vazifesiyle başlar. Velayetin zamanında bu durum tam tersidir, yani o zaman bilgi batından zahire doğru gider, iç insandan (kalp) başlayarak dış insana ve duyulur algıya doğru gider. Zahire ulaşması metafizik ve ruhani hakikatle olur. Nübüvvet tarafından donatılmış peygamber, insanları zahirden hakikate sevk eder. Velayet tarafından donatılmış İmam ise onlara batını keşfettirir ve batın sayesindedir ki zahiri bulurlar. O halde İmam burada da Faraklit'in eserini tamamlar, Faraklit

"size her şeyi ifşa edecek" kişi, yani "peygamberler size *tenzih* getirmişken size *tevih* getirecek[1]" kişidir.

Böylece bir soru ortaya çıkıyor ve bu soruyla da bunun tam anlamının ne olduğunu bilmek sorusu ortaya çıkıyor: velayetin zamanı *ne zaman* başlar? Bazı Şii düşünürler, zamanı Peygamberin misyonunun tamamlandığı andan itibaren başlatır. Nübüvvetin döngüsünün tamamlanışı velayetin döngüsünün başlangıcına aynen işaret eder. Bu anlamda velayetin döngüsü Birinci İmam ile başlar. Bu doğru olsa da şeriatın hükümdarlığı, zahirin ve batının beraberce varlığı İmam-ı Gaybın gelişi olan velayetin döngüsünün bu kritik anına kadar sürer. Bu yüzden de Cafer Keşfi'ye göre nübüvvetin zamanı ya da döngüsü bu gelişe kadar sürer. Peki aslında söz konusu olan kronolojik bir bağıntı ve kronolojik bir ardışıklık mıdır, velhasıl tarihe dair basit bir kronometre midir? Ya da nübüvvetin zamanı ve velayetin zamanı temel olarak iki *bilme* ve *varlık* biçimini adlandırmaz mı? Bu durumda böylece nitelenen zaman niteliksel ya da varoluşsal bir zamandır, niceliksel ve kronolojik birimler olarak ölçülebilir nesnel bir zaman değildir. Bu yüzden kronolojik düzende bile bu iki zaman beraberce var olabilir zira onlara ait olan ve onları yaşayan bireyler beraberce var olurlar. Kronolojik olarak çağdaş olmak ve varoluşsal olarak çağdaş olmak tamamen ayrı iki şeydir. Cafer Keşfi, şeyleri anlamak için bize şöyle bir yol gösterir: On İkinci İmam ile aynı anda ortaya çıkan refakatçileri (bunlar Musa'nın halkına da ait olabilirler ya da Hıristiyan da olabilirler) *onunla* ortaya çıkmıştır zira her zaman ve bundan böyle onun zamanına aittirler. Zaten nübüvvetin zamanına ait olduklarından dolayı On İkinci İmamın velayetinin zamanına da aittirler. Kendi ordularını kuvvetlendirmek ve zafe-

---

[1] *Tuhfe*, s. 81. Yazar *şeriat*, *tarikat*, *hakikat* gibi dereceleri *ilmelyakin*, *aynelyakin*, *hakkalyakin* derecelerinin üçlemesine ve *mücadele*, *mevize*, *hikmet* derecelerinin üçlemesine onaylar. Her üçlemede ilk iki derece *nübüvvet* zamanıyla ilişkilenir. Üçüncüsü ise *velayet* zamanıyla ilişkilenir. Böylelikle Joachim de Flore'deki Vahyin üç *statu*suyla burada telkin edilen mukayese için nice değerli belirtilere sahibizdir.

rini kararlaştırmak için değil de İmamın zamanı geldiği için, onların zamanı onlara aynen geldiği için onlar onunla ortaya çıkar. "İmamın zamanında olmak" demek bir bilme biçimi, olma biçimi, var olma biçimi olmakla birlikte tarihin ve kronolojinin yasalarından tamamen başka bir şeydir.[1]

İşte tam da bu veçheyle, "Faraklit felsefesi"nin temel bir veçhesiyledir ki Cafer Keşfi'nin tarih-felsefesi, Batıda XII. yüzyıldan günümüze büyükçe bir yankı uyandıran tarih-felsefesine kavuşur. Tarih-felsefesi, yaratıcı ilahi kudretin yüce bir Bütünlüğün yaratımıyla ne tamamlandığını ne de tükendiğini ima eder. Bu Bütünlük Şii hikmetinde sonsuz velayeti ve nübüvveti yani On Dört Masumun nur varlıklarını bütünleştiren, *Protoktistos*la, *muhammedi Hakikat* olan İlk-Yaratılanla sembolleştirilir. Tarih-felsefesi ayrıca yaratıcı kudretin enerjiyi barındıran ve üstün Bütünlüğü meydana getiren varlıkların her birinin mührünü taşıyan bir yaratımlar ya da dünyalar silsilesinde ortaya çıktığını varsayar. Bu yaratımların her biri, zamanı ve niteliği Bütünlükten ileri gelen varlığın özgül doğası tarafından belirlenen bir birlik teşkil eder. İşte bu şekilde Yahudi irfanında her birinin içinde "çeşitli *sefirot*ların gelip gücünü gösterdiği[2]" bir yaratımlar silsilesi fikrine rastlıyoruz. Bu tema, süresi tam da İsmaili irfanın bize önerdiği rakama (50 bin yıl) tekabül eden bir "dünyalar yıldönümü" fikri üzerinde genişler.[3]

Tam anlamıyla Faraklit Tarih-felsefesi ise Batıda Joachim de Flore'da en ala halini alır. XII. yüzyılın sonunda, 1180-1200 yılları arasında yani Sühreverdi'nin *Doğu Hikmeti* adlı

---

[1] *A.g.e.*, s. 80.

[2] Bkz. G.-S. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Fr. çev. J. Loewenson, Paris, 1966, s. 487. Yedi alt *sefirot* "Yaratımın ilk yedi gününe tekabül eder ve her biri bir yaratımı temsil eden yedi kozmik ünitede ifade bulurlar. Her biri, kaostan itibaren organik biçimde kurulan bütün bir dünyadır; ve yine her biri orada yedi bin sene yani Tanrının-dünyalarından-bir hafta süren ve hükmeden *sefira*nın vasfına göre teşkil olmuştur."

[3] *A.g.e.*, s. 488 ve kitabımız: *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, s. 52 vd. Kıyametin binyılının eklendiği yedi binyılın yedi dönemi.

çalışmasını oluşturduğu dönemde beyan edilmiştir. Burada, ilahi Tezahürün üç *status*unu teşkil eden üç dönem üzerinde ritim kazanmış ve her bir *status*un kendi özgül veçhesini Teslisin ilahi üç kişisinden birine borçlu olduğu Tarih-felsefesi kavrayışı belirleyen şey Hıristiyan Teslis öğretisidir. 1/ Babanın hükümdarlığı ya da ilk dönem Eski Ahitin, insan günahının ortaya çıktığı Musevi yasanın hükümdarlığının tezahürüdür. 2/ İkinci dönem Oğulun hükümdarlığıdır: Şükranın, Kefaretin tezahürünün hükümdarlığıdır. İnsan, Tanrının oğlu olur. 3/ Üçüncü dönem kutsal Ruhun ya da Faraklit'in, kendi başına hükmedenin dönemidir. Bu, vahiylerin mistik içeriğinin ortaya çıktığı, Yazıda yazılı her şeyin onunla Ruh ve Yaşam haline geldiği ruhani anlayışın (*intellectus spiritualis*) hüküm sürdüğü zamandır. Velhasıl bu, "ebedi İncil"in zamanıdır ki bu yeni bir metin değil, tüm metinlerin saklı anlamıdır. Tezahürler değişmiş ya da ortadan kalkmıştır; insan doğasının ilahi vasfının tezahür olduğu dönemdir bu. Joachim de Flore'un bu dönemlerin her birinin doğuş noktasını telkin ettiği şerhleri bulunmasına rağmen zannımızca bugün filozof Berdiaev'in de haklı olarak öne sürdüğü gibi *nesnel tarihsel zamanın* ardışık dönemlerinden ziyade *varoluşsal zamanın* birlikleridir söz konusu olan. Zira bu dönemlerin kronolojik sınırlarını tam olarak bilmek bize verili değildir ve işin doğrusu kronolojinin nesnel zamanında bunlar *beraberce var olurlar.*[1] Şimdi eğer Cafer Keşfi'nin "İmamın zamanına ait olmak" dediği şeye doğru gidecek olursak bütün bunlar Şii hakimlerimizin gayb ile tasavvur ettikleri ve Faraklit ile özdeşleştirdikleri On İkinci İmamın hükümdarlığıyla uyuşur.

İslami bir Tarih-felsefesi şemasının ilahi Teslis fikrinden mülhem olamayacağını gözlemlemek şüphesiz ki uygun düşer: Bu, daha ziyade iki zamanlı bir ritmi takip eder: köken ve geri dönüş; iniş ve çıkış; nübüvvet ve velayet; nübüvvet zamanı ve velayet zamanı vs. Denilebilir ki Kur'ani vahiy, Hıristiyanlık sonrası bir vahiy olduğundan dolayı

---

[1] Bkz. Nicolas Berdiaev, *Le sens de la création*, Paris, 1955, ss. 405-406.

"Oğulun hükümdarlığını[1]" artık tanımak zorunda değildir. Onun peygamberi Muhammed de ilk Faraklit olarak teşhis edilmiştir. Denilebilir ki bütün Müslüman ruhanilerin İseviyeti İznik İseviyetinden sonra değil de Arius'un İseviyetinden sonra ortaya çıkar.

Kaldı ki yine de onlarda bir üçleme fikrine rastlarız: mesela Haydar Amoli ve diğerleri *Bismillah*ın üç unsurunu böyle anlarlar: *Allah*, mutlak Bir ile; *Rahman* Akıl ile ya da birinci hipostaz ile; *Rahim* de ikinci hipostaz ile ya da dünyanın Ruhu ile ilişkilenir. Ayrıca Cafer Keşfi'de üçlü bir ritim bulunduğunu da söyleyebiliriz: yaratım, karışım, ayrım. İlk unsur "Gökteki bir dibace" gibi kozmik drama işaret eder. Ve kaldı ki Cafer Keşfi'nin önerdiği şekliyle velayetin ve nübüvvetin zamanının birleşimi üçlü bir ritim barındırır. Diğer Şii düşünürler velayetin zamanını "peygamberlerin Mührü"nün bu dünyadan gittiği andan itibaren başlatırlar. O halde peygamberliğin ya da Yasanın zamanı, velayetin zamanı, gelişin zamanı vardır. Lakin, Cafer Keşfi'ye katıldığımızda, nübüvvetin zamanı, velayetin zamanını başlatan olarak, On İkinci İmamın gelişine kadar sürdürülse bile bir ritmin artığı kalır zira On İkinci İmamın hagyografisi kendi şahsını bize ikili bir Tezahürde sunar. Birincisi, doğumundan itibaren beş yıl sürer fakat gelişin nübüvvetin zamanındaki zımni girişine işaret eder. İkincisi ise bu gelişin bu zamanın sonundaki fiilidir. Bu ikisi arasında ise kendi gayb dönemi uzanır öyle ki bu dönem boyunca *zamanımızın* İmamı olarak kalır. Nübüvvet ve velayet zamanına varoluşsal bir zamanın anlamını veren de bu "gayb"dır. Nesnel olarak, nübüvvetin zamanı, gelişin açtığı velayetin zamanına kadar sürer. Varoluşsal olarak iki zaman beraberce var olabilir zira İmam-ı Gayb, Faraklit-İmam artık bu zamanın İmamı olduğundan dolayıdır ki sınanan sadıkları nübüvvetin zamanından beri velayetin zamanına aittirler. Aslına bakılırsa varoluşsal zaman bakımından onlar bundan böyle "İmamın zamanı"na aittirler.

---

[1] Bkz. Molla Sadra Şirazi, *Kitab'ül-Meşa'ir*, Tahran-Paris, 1964, Fransızca bölümde s. 237.

Velhasıl Joachim de Flore'un üçüncü hükümdarlığı yani Faraklit'in hükümdarlığını karakterize etmek için kullandığı notlar, kendi iç duygularıyla zaten İmam-Faraklit'in hükümdarlığına ait olanlarda bulunur. Bu, onların Tarih-felsefesini belirleyen *muhammedi Hakikat*in iki Yüzüdür. Bir yanda Yasanın ya da nübüvvetin zamanı vardır, beri yanda da velayetin zamanı olan ruhani hakikatin zamanı vardır. Her iki yanda da ruhani hakikatin hükümdarlığı, Faraklit diye adlandırılan hükümdarlık tarafından açılmıştır. Ebedi İncil fikrine, Vahiylerin gizli anlamının örtüsünü açan tevil fikri tekabül eder: Yasanın ve zahirin hükümdarlığı da Ruhun ve batının hükümdarlığının ardından gelir. Ebedi İncil, diğer metinlere eklenen yeni bir metin değildir, *intellectus spiritualis*tir. Keza İmam-Faraklit de yeni bir şeriat getiriyor değildir, daha ziyade her şeriatın ruhani anlamını getirir. Joachimci üç dönem zamanının, nesnel kronolojinin birlikleri olarak ölçülebilir bir zamandan ziyade varoluşsal bir zamanı işaret ediyor oluşu aynı zamanda Cafer Keşfi'nin bize işaret ettiği şeydir. Geliş zamanında İmamın refakatçilerinin nübüvvet zamanından beri velayet zamanını yaşayanlar olduğunu açıklar. Zira bu kişiler o zamana aittir, zira "onların zamanı" olan zaman "o zaman"dır. Şüphesiz ki bir yandan Pierre Kilisesi ve Jean Kilisesi arasında, beri yandan da şeriat zamanı ve velayet zamanı arasında, Yasanın peygamberler zamanı ve evliyanın yani "kutbun" İmam olduğu ruhani yoldaşların zamanı arasında bir bağıntılar analojisi tesis edebiliriz. On İkinci İmam ile Faraklit'i özdeşleştiren İran Şii felsefesi birçok yüzyıldan beri yeni *Aion* fikrini, Yuhanna Kilisesi fikrini toparlamıştır. Berdiaev, bu fikir için, genel olarak insan kitlesinin yetersizliğine bir uyarlama olmanın yerine, "insanın gerçek yüzünün ve onun zirveler üzerindeki kendinden geçişinin" ifşa olduğu yerdir demiştir.[1]

Birkaç satır önce, Joachim de Flore'un Tarih-felsefesinin Batı felsefesindeki büyük yankısını hatırlatmıştık. Burada da

[1] N. Berdiaev, *a.g.e*, s. 421 ve kitabımız: *En Islam iranien...*, cilt IV, s. 437 vd.

basitçe hatırlatacağımız şey, XIX. yüzyıl Alman felsefesinin en büyük isimlerinden biri olan Schelling'in *Vahiy Felsefesi* (*philosophie der offenbarung*) adlı eserinin sonunda Yuhanna, Pavlus ve Petrus adlı havarilerin tipolojik bir yorumunun üzerine kurulmuş Tarih-felsefesinin genel hatlarını çizer. Schelling'e göre bu üç ruhani "tip"in her biri Hıristiyan Kilisesinin tarihinin belli bir döneminde cereyan eden ve belirleyici olan bir ilkeye tekabül eder. Petrus, Roma Katolik Kilisesinde cereyan eden otorite ilkesinin sembolüdür. Pavlus ise başından beri Petrus'tan bağımsız olan ve Reform sırasında ortaya çıkan özgürlük ilkesinin sembolüdür. Yuhanna ise tarihi Kilisenin sürecinin bittiğini ilan eden ve onda önceki ilkelerin arasında doğan gerilim bağıntısının çözüldüğü ruhani Kilisenin ilkesinin sembolüdür.[1]

Velhasıl Schelling'in *Vahiy Felsefesi* temel olarak bir Faraklit ufku altında gelişir. Ve onun Kilise tarihinin yorumu da tipolojik bir Kıyamet yorumbilgisi üzerine kurulmuştur. *Faraklit* fikri ve Yuhannacılık fikri birbirinden ayrılamazdır. Schelling, onu okuyanlar ve onun okudukları kişiler, On İkinci İmamın gelişine ve gaybetine dayanan Kitabi tanıklıkların izindeki Şii teologlarımızdan bazılarının dikkatini çektiğini gördüğümüz Kıyamet'in on ikinci bölümünün görüleri üzerine düşünmüşlerdir. Bunu yaparak da "Kitabi dinler"in teologlarında müşterek bir göreve girişmenin şerefine nail olmuşlardır.

Batıdaki Yuhannacı düşüncenin tezahürlerini tekrar ele almak burada yapılacak bir iş değildir, girişilmesi gereken bir dinsel fenomenoloji görevi olabilir. İşaret etmek istediğimiz şey odur ki metafizik ve İran Şii Tarih-felsefesi, On İkinci İmamı Yuhanna İncilinde ismi geçen Faraklit ile özdeşleştirmek suretiyle Batı felsefesinin en büyük temalarından birinde aynen kaynaşmış bulunurlar. Yuhannacılık teriminin adlandırdığı ve günümüzde hâlâ dünyevileşmiş çeşitleri altında izini sürebildiğimiz bir temadır bu. Bizatihi

---

[1] Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandl. d. Geistes und Sozialw. Klasse, 1955, Nr. 3), s. 69.

bu yönüyle bu İran felsefesi yalnızca fikirler tarihinde bulunan geçmiş bir olgu olarak değil de Faraklit temasının doğasıyla, gelecek olan felsefeye esasen daha az ait olmayan bir felsefe olarak ortaya çıkar.[1]

---

[1] Sayfa numaralarının düzenini bozmamak amacıyla burada iki önemli hususu *post-scriptum* olarak ilave ediyoruz:
a/ Kutbeddin Aşkevari'nin haricinde Mir Damad'ın başka bir öğrencisinden, Seyyid Ahmed Alevi'den bahsetmemiz de gerekir. Eserleri arasında İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserinin bir yorumu ve *Leta'if-e gaybi* (Tahran, Üniversite Kütüphanesi, 2059) başlıklı mistik ve felsefi bir Kur'an tefsiri vardır. Bu sonuncu eserinde Faraklit meselesi uzunca bir şekilde ve Yuhanna İncili'ne açık referanslarla ele alınmıştır.
b/ Yukarıda (II. bölümün sonu) sorduğumuz soruya yani Faraklit adlandırmasını Kıyamet İmamına atfeden Şii yorumbilgisinin ne zamana ve kime uzandığını bilme sorusuna şu andan itibaren *Risalet'ül Cemi'a* (yay. J. Saliba, II, s. 354 ve 365) adlı eserin tanıklık ettiği gibi İsmaililerin onu zaten önceden mükemmelen bildiğine dikkat çekerek cevaplayalım.
Bu iki önemli nokta üzerine başka yerde tekrar döneceğiz (bkz. *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981, s. 26 vd. ve s. 168 vd.).

TANRININ YÜZÜ İNSANIN YÜZÜ

Yorumbilgisi ve Tasavvuf

HENRY CORBIN

"Tanrının Yüzü" ve "İnsanın Yüzü" Vahyin iki ortağıdır. Henry Corbin, bu çalışmasında İran İslamındaki imam figürünün, bir başka deyişle "Tanrının insana gösterdiği Yüz ve insanın Tanrıya gösterdiği Yüzün" önemini ortaya koyar. Fakat bu keşif onu İran sınırlarının ötesine taşır, Şiilikle diğer dinler (özellikle Hıristiyanlık) arasında beliren benzerlikleri sorgular. Corbin'e göre karşılaştırmalı bir çalışma yapmaksızın İran İslamındaki derin niyeti kavrayamayız: İsmaili irfan ve İsveçli vizyoner Swedenborg'un tasavvurları arasındaki ortaklıkları görmeden Şiilikteki batıniliği anlayamayız. İşte bu çalışma, ilahiyat ve metafizik arasındaki bağlantıyı koparmadan nebevi felsefenin ve mistik hikmet anlayışlarının manasını gözler önüne serer.

ISBN : 978-605-5302-79-5





30 ₺